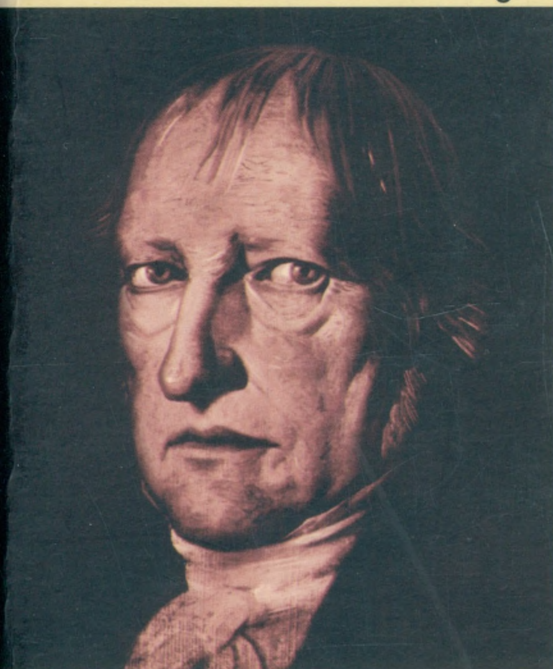
Georg Wilhelm Friedrich

HEGEL



Filosofijos istorijos paskaitos

III
tomas

Alma littera

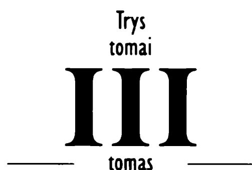
Georg Wilhelm Friedrich

HEGEL

Filosofijos istorijos paskaitos

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL

Filosofijos istorijos paskaitos



Iš vokiečių kalbos vertė

ALBINAS LOZURAITIS

alma littera

Vilnius 2001

UDK 1(091)(04)
He67

Versta iš: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1982.

Knygos išleidimą parėmė
INTER NATIONES, Bonn

ISBN 9986-02-725-X (3 tomai)
ISBN 9955-08-004-3 (3 tomas)

TURINYS

ANTRA DALIS

VIDURAMŽIŲ FILOSOFIJA

Pirmasis filosofijos istorijos periodas apima tūkstantį metų, nuo Talio 550 m. pr. Kr. iki Proklo, kuris mirė 485 m. po Kr., ir iki pagoniškosios filosofijos viešųjų mokymo įstaigų uždarymo 529 m. po Kr. Antrasis periodas tęsiasi iki XVI šimtmečio, taigi irgi apima tūkstantį metų, kuriuos mes prabėgsime septynmyliais žingsniais.

Lig šiol filosofija plėtojosi graikų (pagoniškojoje) religijoje. O nuo dabar (šiame periode) filosofija įgyja savo vietą krikščioniškajame pasaulyje; arabus ir žydus apžvelgsime tik išoriškai, istoriškai. Taigi į pasaulį atėjo nauja religija – *krikščionybė.* Su jos idėja mes gerai susipažinome kalbėdami apie neoplatonizmo filosofiją. Juk esminis šios filosofijos principas yra tas, kad absoliutas, Dievas, yra dvasia, kad Dievas nėra vien tam tikras vaizdinys apskritai, o yra kaip dvasia konkrečiai apibrėžtas. Tik tai, kas konkretu, yra tiesa, o tai, kas abstraktu, nėra tiesa; nors tai ir mąstymas, jis, kad būtų tiesa, savyje turi būti konkretus: toks yra tik absoliutas, savaime ir sau esanti dvasia.

Šitą konkretumą mes jau apžvelgėme. Tolesnė jo forma krikščionių religijoje yra ta, kad žmonės įsisąmonino, jiems atsiskleidė, kas yra Dievas, t. y. apibrėžčiau buvo įsisąmoninta dieviškosios ir žmogiškosios prigimties vienybė: α) šios vienybės būtis savaime, β) jos realizavimas kulte. Subjektyvumo viršūnė yra artima vaizduotei. Kultas, krikščioniškas gyvenimas reiškia tai, kad angažuojamas pats individas, pats sub-

jektas, kad jis laikomas vertas pasiekti sau šią vienybę, laikyti vertą save patį, kad Dievo dvasia, vadinamoji malonė, jame gyvena. O susitaikymo mokymas reiškia, kad Dievas suvokiamas kaip susitaikantis su pasauliu; Dievo susitaikymas, kaip matėme neoplatonizmo filosofijoje, reiškia, kad jis ne lieka abstraktus, o išsiskleidžia ypatingais momentais; ir prie ypatingų momentų priklauso ne tik išorinė gamta, bet ir pasaulis, ypač žmogaus individualybė. Į tai įtrauktas ir subjekto interesas, kuris čia vaidina svarbų vaidmenį: Dievas turi būti realizuotas ir save realizuoja sąmonėje individų, kurie patys savaime yra dvasingi; tatai suprantama taip, kad individai, kadangi jie yra dvasia ir laisvi patys savaime, pasiekia sutaikymą juose pačiuose vykstančio proceso dėka, kad tai, kas jie yra, dvasią, laisvą savaime, jie patys įgyvendina savo laisvės labui, t. y. kad jie įgyja dangaus žemėje, žmogaus kilimo į Dievą sąmonę. Intelektualinis pasaulis nėra anapusis, vienas iš jo elementų yra vadinamieji baigtiniai daiktai; tai, kas yra šiapus ir anapus, nėra atskirta. Konkretumas Dievo, absoliučios idėjos atžvilgiu reiškia žemiškuosius, nuo Dievo skirtingus dalykus matyti Dieve, pažinti juos kaip tai, kas savaime dieviška, suteikti visiems tokiems dalykams dieviškumą ne netarpišku, o dvasiniu būdu. Ankstesnėse religijose dieviškumas irgi yra sujungtas su tuo, kas gamtiška, kas žmogiška, tačiau sujungtas ne sutaikymo, o tik natūraliu ryšiu. Dievo vienybė su tuo, kas gamtiška, su žmogumi jose yra tam tikra netarpiška, todėl bedvasė vienybė jau vien dėl to, kad ji yra tik gamtiška. Dvasia nėra gamtiška, ji yra vien tai, kuo ji pati save padaro; nesusikūrusi, gamtinė vienybė yra bedvasė, tuo tarpu procesas, kuriame šita vienybė sukuriama, yra dvasinė vienybė. Toks procesas yra gamtiškumo neigimas, nes gamtiškumas yra tiktai netarpiškas, bedvasis. Kūniška, gamtiška yra tai, ko neturi būti; gamtiškumas yra tai, kame žmogus neturi pasilikti. Gamta yra bloga iš prigimties, o žmogus pats savaime yra Dievo atvaizdas, gamtiškas jis yra tik savo egzistencija; ir tai, kas yra savaime, turi būti sukurta. Pradinis

gamtiškumas turi būti įveiktas. Tokia yra apskritai krikščionybės idėja.

Kad suprastume ir galėtume taikyti *krikščionybės idėją*, turime žinoti, kas yra filosofinė idėja. Apie šitą idėją mes jau kalbėjome; tačiau dar nebuvo įrodyta, kas joje yra tiesa. Nepaisant neoplatonikų mokymo viso gilaus ir tikro spekuliatyvumo, jie dar neįrodė, kad trejybė yra tiesa; jų mokymui trūko vidinio būtinumo formos. Reikėjo įsisąmoninti, kad vien tokia forma yra tiesa. Neoplatonikai pradeda nuo vienio, kuris pats save apibrėžia, suteikia sau saiką, iš kurio kyla tai, kas apibrėžta; tačiau tatai išdėstoma tam tikru netarpišku būdu, kuris negali nevarginti Plotino, Proklo ir kt. filosofijoje. Šioje filosofijoje esama dialektinių svarstymų, kuriuose priešybės, suprantamos kaip absoliučios, parodomos kaip niekinės; tačiau ši dialektika yra ne metodiška, o sporadiška. Kad krikščionybės principą pažintume kaip tiesą, turime dvasios idėjos tiesą pažinti kaip konkrečią dvasią; savo tikrąją formą tatai įgijo Bažnyčios tėvų mokyme.

Taigi dalykas yra tas, kad tai, kas yra pasaulis apskritai, dabar jau nėra kažkas netarpiška, gamtiška, kad tai savaime traktuojama kaip ypatingybė, kaip visuotinybė, kaip intelektualinis pasaulis, kuris suleido šaknis Dieve, kuris turi savo tiesą Dieve, todėl Dievas mąstomas kaip konkretus. Tarp tų pasaulietinių dalykų, kurie tokiu būdu Dievo įimami į save (Dieve tie dalykai įimti tik jų tiesoje, o ne jų netarpiškume, todėl tai nevadintina panteizmu; juk šis netarpiškumą palieka tokį, koks jis yra) ir kurie turi žinoti esantys Dieve, – tarp tų dalykų pirmiausia yra žmogus. Juk matėme, kad žmogus įgyja Dievo apibrėžtį – kaip pirmgimis sūnus, Adomas Kadmonas, pirmasis žmogus; šitą vienybę mes galime apibrėžti kaip vienybę savaime – kaip konkrečią idėją, bet ši tokia čia yra tik savaime. Tatai – *pirma.*

Antra, kas pasakytina apie krikščionybės idėją, – tai, kad gamtiniai daiktai lieka tik savo „savaime“, savo sąvokoje, kitaip tariant, jų tiesa neįeina į jų juslinę gyvybę, jų gyvybė yra

jų gamtinis atskirumas; juk gyvi daiktai egzistuoja kaip atskiri, bet šis atskirumas yra tik tai, kas laikina, todėl atskirumas neatsigręžia ir nežiūri į gamtinius daiktus. Tatai ir yra gamtinių daiktų nelaimė, kad jų tiesa, jų esmė yra ne jiems patiems; todėl jie neprieina prie begalinumo, neišsilaisvina iš savo tiesioginio atskirumo, taigi neįgyja laisvės, o pasilieka tik būtinume, kuris yra vieno daikto ryšys su kìta, ir jeigu šitas kìta susijungia su gamtiniais daiktais, pastarieji žūsta, nes jie negali pakelti prieštaravimo. O žmogus tai gali – kaip sąmonė, kad jam egzistuoja tiesa ir kad jis tiesoje yra skirtas laisvei, todėl žmogus sugeba įžvelgti ir žinoti esamybę savaime ir sau, susieti save su ja ir žinojimą turėti kaip tikslą; kadangi šitai yra jo tikslas, tai tame slypi dvasios išsilaisvinimas, kuris reiškia, kad sąmonė nepasilieka gamtinė, o yra dvasinė, kad žmogui egzistuoja amžinybė, t. y. baigtinumo kaip šito subjekto susitaikymas su begalinumu. Taigi sąmonė neįstringa gamtiškume, o yra procesas, kuriame visuotinybė žmogui tampa objektu, tikslu. Tačiau tai, kad Dievas yra esminė konkretybė, ir yra šaltinis, žmogaus kaip sąmonės šaknis, bet tik šaknis; procesą vėliau jis turi pats atlikti savyje, kad pasiektų šitą savo tiesą.

Trečia. Tatai yra nurodoma arba teigiama kaip pagrindinė krikščionybės idėja. α. Viena vertus, tai yra istorinis klausimas; įvairiais laikais ši idėja suprantama skirtingai, dabar ji suvokiama irgi tam tikru būdu. Įrodymas, kad krikščionybės idėja yra istorinė idėja, turi būti paremtas išdėstymu, kaip tai įvyksta istorijoje, tačiau mes negalime leistis į tokius istorinius samprotavimus. Todėl šį požiūrį turime laikyti istorijos lema, jos atraminiu teiginiu. β. Antra vertus, šis klausimas yra filosofijos istorijos klausimas, ir šiuo požiūriu teiginys apie krikščionybės idėją įgyja kitokią reikšmę negu istorijos tyrinėjime. Filosofijos istorijoje minėtas teiginys turi įgyti tą formą, kad šita idėja pasaulyje būtinai iškyla, taigi kad šita idėja tapo visuotinės sąmonės, tautų sąmonės turiniu, t. y. kad ši religija pasidarė visuotine tautų religija. Filosofijos istorijoje turinys yra tas, kad pagrindan dedama dvasios sąvoka, ir ta-

da istorija yra procesas pačios dvasios, kuri išsineria iš savo pradinės negrindžiamos, savyje tūnančios sąmonės ir pasiekia tokį savo laisvos savimonės požiūrį, kad galėtų įvykdyti absoliutų dvasios priesaką – „Pažink save patį". Visame ligtolinių raidos formų sąryšyje aiškiai matyti, kad ši krikščionybės idėja dabar turėjo iškilti ir tapti visuotine pasaulio sąmone. Tai, kad ji pasirodė kaip pasaulinė religija, yra istorijos turinys; apibrėžčiau šis idėjos būtinumas turi būti išdėstytas istorijos filosofijoje. Šio būtinumo pažinimas buvo pavadintas aprioriniu istorijos konstravimu; beprasmiška tokį pažinimą smerkti kaip neleistiną ar net puikuolišką. Tokie smerkėjai istoriją įsivaizduoja kaip atsitiktinę. Arba, jeigu rimtai žiūri į Apvaizdą ir dieviškąjį pasaulio valdymą, jie dalyką įsivaizduoja taip, tarsi krikščionybė išbaigta jau glūdėjo Dievo galvoje, ir jau visiškas atsitiktinumas buvo tai, kada jis išmetė ją į pasaulį. Tačiau šiuo atveju turime nagrinėti Dievo šito sprendimo protingumą, taigi sprendimo būtinumą: tai gali būti vadinama teodicėja, Dievo pateisinimu, t. y. mūsų idėjos atitaisymu; tai yra parodymas, kad, kaip sakiau, šis procesas pasaulyje vyko protingai, ir idėjoje slypi tai, kad jos istorija kaip tik ir yra dvasios procesas, – kad dvasia pažintų save, įgytų savęs pačios sąmonę: suvoktų, kas ji yra – iš dalies kaip istorija dvasios, kuri savyje turi reflektuoti save, kad save įsisąmonintų. Čia mes ir turime reikalą su tuo, kas istorijoje išsidėsto laike – ir tai kaip tik todėl vyksta kaip istorija, kad dvasia yra gyvas judėjimas, procesas, kuris, prasidėjęs nuo savo netarpiškos egzistencijos, sukelia revoliucijas pasaulyje ir individuose.

Ketvirta. Kadangi čia mes tariame, kad šita idėja turėjo tapti visuotine sąmone, visuotine religija, tai joje glūdi šaltinis, dėl kurio ji yra sava idėja ypatingai sąmonei. Naujoji religija inteligibilų filosofijos pasaulį paverčia įprastosios sąmonės pasauliu; pasak Tertulijono, dabar vaikai žino apie Dievą tai, ką apie jį žinojo tik didžiausi senovės išminčiai. Ši idėja įgyja ir išlaiko formą, kuria ji egzistuoja įsivaizduojančiai sąmonei, –

išorinės sąmonės formą; jeigu idėja turėtų tik visuotinės minties formą, tai ji būtų krikščioniškosios religijos filosofija; filosofijos požiūris yra tas, kad jai idėja egzistuoja mąstymo forma, o ne taip, kokia ji yra subjektui, kaip ji nukreipta į jį. Tai, dėl ko ši idėja yra religija, priklauso religijos istorijai, t. y. idėjos raida, jos forma; tą dalyko aspektą mes paliksime ramybėje. Tačiau vieną pavyzdį būtina pateikti. Pasak vadinamojo gimtosios nuodėmės mokymo, pirmieji mūsų tėvai nusidėjo ir šita blogio būtis tarsi paveldima liga įsismelkė į visus žmones ir atėjo palikuonims išoriniu būdu kaip kažkas paveldėta, įgimta, kas nepriklauso dvasios laisvei ir neturi joje pamato; toliau sakoma, kad dėl šios gimtosios nuodėmės žmogus užsitraukė Dievo pyktį.

α. Jeigu remsimės šiomis formomis, tai pirmiausia turėsime manyti, kad pirmieji mūsų tėvai buvo pirmieji laiko, o ne minties atžvilgiu; tačiau mintis apie šiuos pirmuosius tėvus yra ne kas kita, o mintis apie žmogų savaime ir sau. Kas yra sakoma apie žmogų kaip tokį, kas apskritai yra kiekvienas žmogus pats savaime, čia pateikiama tokia forma, kad tai yra pirmasis žmogus, Adomas; ir šito pirmojo žmogaus nuodėmė pasirodo irgi kaip tam tikras atsitiktinumas, būtent kad jis leidosi sugundomas ir paragavo obuolio. Tačiau tatai įsivaizduojama ne vien taip, kad žmogus tik valgė vaisių, bet taip, kad tas vaisius buvo nuo gėrio ir blogio pažinimo medžio; jis turėjo paragauti obuolio kaip žmogus, kitaip jis būtų ne žmogus, o gyvūnas. Pagrindinis požymis, kuriuo jis skiriasi nuo gyvūno, yra tas, kad jis žino, kas yra gėris ir blogis; todėl ir Dievas sako: „Žiūrėk, Adomas tapo kaip vienas iš mūsų, jis žino, kas yra gera ir bloga". Tik todėl, kad žmogus pažįsta, tik todėl, kad jis yra mąstantis, jis gali skirti gera ir bloga; tik mąstyme slypi blogio ir gėrio šaltinis, tačiau mąstyme slypi ir pasveikimas nuo blogio, kuris kilo iš mąstymo.

β. Tolesnė išvada yra ta, kad žmogus iš prigimties yra blogas ir tai perduoda kitiems kaip palikimą. Tai turint galvoje, klausiama, kaip tada gali būti baudžiamas blogis, – juk žmo-

gus negali būti kaltinamas už tai, kas jam įgimta. Tai, kad žmogus pats savaime, iš prigimties, yra blogas, skamba labai griežtai. Jei šito griežto žodžio apie Dievo bausmę ir t. t. atsisakysime ir vartosime švelnesnius, bendresnius žodžius, tai turėsime sakyti, kad žmogus, toks koks jis yra iš prigimties, yra tas, kas jis neturi būti, tačiau jo paskirtis yra tapti sau tuo, kas jis yra tik savaime. Šioje gimtosios nuodėmės sampratoje glūdi mintis, kad žmogus turi traktuoti save taip, jog tai, koks žmogus yra iš prigimties, koks jis yra netarpiškai, dar nėra tas žmogus, koks jis privalo būti prieš Dievą; šitai slypi žmogaus kaip tokio paskirtyje ir tai yra suprantama kaip paveldas. Grynojo gamtiškumo įveiką mes žinome tiesiog kaip auklėjimą, kuris vyksta savaime; auklėjimas sutramdo žmogaus prigimtį ir sukuria gėriui adekvatų elgesį. Atrodo, kad tai įvyksta lengvai ir tarsi savaime; tačiau be galo svarbu tai, kad pasaulio susitaikymas su savimi pačiu, minėtas atitaisymas, – kad tai gali įvykti paprastu auklėjimo būdu. Tačiau dėl šitų formų neturime pražiūrėti turinio, juo labiau neturime jo atmesti, atvirkščiai, kaip tik šiose formose turime atpažinti turinį; bet ir jų nereikia laikytis kaip absoliučių formų, o šių mokymų nereikia suprasti vien tik tokiu pavidalu ir jų nereikia teigti taip, kaip tai kadaise darė nelanksti ortodoksija.

Reikalas, kuris dabar iškyla, yra tas, kad mūsų plačiai aptartas krikščionybės principas turi būti padarytas pasaulio principu; tai yra pasaulio *uždavinys* – šitą absoliučiąją idėją įimti į save, savyje padaryti veiklią, kad ji būtų sutaikyta su Dievu. Kad tai įvyktų, reikia, *pirma,* kad krikščionių religija paplistų, kad ji ateitų į žmonių širdis; bet tatai išeina už mūsų nagrinėjamų klausimų rato. Širdis – tai subjektyvus žmogus kaip „šitas", ir tas žmogus šio principo dėka užima kitokią padėtį negu anksčiau; svarbiausia, kad šis žmogus būtų dalyvaujantis. Subjektas yra dieviškosios malonės objektas, kiekvienas subjektas, žmogus kaip žmogus turi begalinę vertę ir yra skirtas tam, kad jame gyventų dieviškoji dvasia, kad jo dvasia susivienytų su dieviškąja dvasia, kuri yra Dievas.

Žmogus skirtas laisvei, čia jis pripažįstamas kaip laisvas savaime; šita subjektyvumo laisvė iš pradžių dar yra formali, ji pavaldi subjektyvumo principui. – *Antras* uždavinys yra tas, kad krikščionių religijos principas būtų suformuotas minčiai, kad jis būtų pasisavintas mąstančiojo pažinimo ir jame įgyvendintas, taigi reikia, kad pažinimas prieitų prie susitaikymo, kad jis savyje turėtų dieviškąją idėją, kad filosofinės idėjos minties formų gausa būtų suvienyta su krikščioniškuoju principu. Juk filosofinė idėja yra idėja apie Dievą, ir mąstančiojo pažinimo formavimasis turi būti suvienytas su krikščioniškuoju principu; nes mąstymas turi absoliučią teisę reikalauti, kad jis būtų sutaikytas arba kad krikščioniškasis principas atitiktų mintį. – Tada *trečias* uždavinys yra tas, kad idėja būtų įdiegta į tikrovę, imanentiška jai, kad ne tik būtų daugybė tikinčių širdžių, bet ir kad iš širdies, kaip gamtos dėsnio, būtų konstituojamas pasaulio gyvenimas, Dievo susitaikymo su savimi pasaulyje karalystė, bet ne kaip anapus esanti dangaus karalystė; idėja turi realizuoti save tikrovėje. Tik taip ji egzistuoja dvasiai, subjektyviai sąmonei; taigi ji turi save išbaigti ne tik širdyje, bet ir, išbaigusi save, tapti tikrosios sąmonės karalyste. Iš pradžių pasirodžiusi, ši idėja reiškė: „Mano karalystė ne iš šio pasaulio"; bet idėjos realizavimas galėjo ir privalėjo įvykti šiame pasaulyje. Kitaip tariant, įstatymai, papročiai, valstybinės santvarkos ir apskritai visa tai, kas priklauso dvasinės sąmonės tikrovei, turėjo tapti protinga. Tokie yra trys uždaviniai.

a. Pirmasis – krikščionybės idėjos išplitimo širdyse – uždavinys yra už mūsų nagrinėjimo ribų. – b. Antrąjį – krikščionių religijos formavimosi mąstančiame pažinime – uždavinį sprendė *Bažnyčios tėvai.* Ir šito krikščioniškojo principo apdorojimo mums nebūtina nagrinėti, nes tai Bažnyčios istorijos sritis; mes turime tik nurodyti požiūrį, kuris nusako Bažnyčios tėvų santykį su filosofija. Mes žinome, kad Bažnyčios tėvai filosofiškai buvo labai išsilavinę žmonės ir kad filosofiją, ypač neoplatonizmą, jie įvedė į Bažnyčią. Krikščioniškąjį prin-

cipą jie suderino su filosofine idėja, o filosofinę idėją įdiegė į šį principą; taip jie suformavo krikščioniškąją dogmatiką ir taip pranoko būdą, kuriuo krikščionybė iš pradžių pasirodė pasaulyje. Juk dogmatikos, kurią krikščionybėje suformavo Bažnyčios tėvai, pastarosios pradiniame pavidale nebuvo. Bažnyčios tėvai nagrinėjo visus klausimus apie Dievo prigimtį, apie tai, kas jis yra savaime ir sau, apie žmogaus laisvę, apie santykį su Dievu, kuris yra objektyvumas, blogio kilmę ir t. t.; tai, prie ko priėjo mintis šiais klausimais, jie įnešė į krikščioniškąją dogmatiką ir joje sutelkė. Dvasios prigimtį, išganymo tvarką, t. y. subjekto sudvasėjimo pakopas, jo auklėjimą, dvasios procesą, kuriuo subjektas yra dvasia, šitas jo konversijas jie irgi aptarė jo laisvės požiūriu ir apžvelgė jo dvasios gelmių požiūriu pagal to proceso momentus.

Taip galima apibūdinti Bažnyčios tėvų santykį su filosofija; dar būtina pasakyti, kad už šito pirmojo filosofinio krikščioniškojo principo suformavimą jiems buvo mestas kaltinimas: esą jie sudrumstė aną pirmąjį krikščionybės pasireiškimą. Turime aptarti šito sudrumstumo pobūdį. Kaip žinia, savo vykdomos reformos tikslą Lutheris apibrėžė taip: Bažnyčiai turįs būti grąžintas jos pradinis grynumas, ta forma, kurią ji turėjo per pirmąjį šimtmetį; tačiau ši forma jau pasirodo kaip išplėtota sudėtinga dogmatika, kaip nuaustas audinys mokymų apie tai, kas yra Dievas ir koks žmogaus santykis su juo. Todėl reformacijos metu nebuvo sukurta apibrėžta mokymo sistema, tiktai senoji dogmatika buvo išvalyta nuo vėlesnių papildymų; tai sudėtingas statinys, jame esama nepaprastai painių dalykų. Šitas raizginys buvo visiškai išnarpliotas naujaisiais laikais, taip norėta krikščionybę sugrąžinti į tiesų Dievo žodžio kelią, o toks tas žodis yra Naujajame Testamente. Taip buvo atsisakyta dogmatikos išplėtojimo, idėja pagrįsto ir pagal ją apibrėžto krikščionybės mokymo, ir sugrįžta prie to pobūdžio, kurį krikščionybė turėjo pirmojo savo pasirodymo metu (bet ir šiuo atveju būta atrankos – atmesta tai, kas netaikytina); todėl dabar krikščionybės pamatu laikoma vien tai,

kas buvo išsakyta anuo pirmuoju jos pasireiškimu. Apie filosofijos ir Bažnyčios tėvų teisę įdiegti į šiuos dalykus filosofiją pasakytina štai kas.

Modernioji teologija savo krikščionybės vaizdinį formuluoja, viena vertus, pagal Biblijos žodžius, kurie turį būti dedami pagrindan, todėl visas savos vaizduotės ir savojo mąstymo reikalas esąs tik egzegetiškas; religija turi būti išlaikyta kaip pozityvaus dalyko forma, taigi ji yra tai, kas buvo duota, gauta, tiesiog išoriniu būdu įsteigta, apreikšta, tai, kas turi būti tęsiama. Tačiau šie žodžiai, šis tekstas yra tokie, kad jie palieka vietos vaizduotės nuožiūrai. Tad, antra vertus, taikoma ir Biblijos ištarmė: „Raidė numarina, o dvasia atgaivina". Su tuo reikia sutikti, ir dvasia yra ne kas kita, o tai, kas slypi galvose tų, kurie imasi raidės, kurie ją sudvasina ir sugyvina, taigi jų atsinešti vaizdiniai bei mintys ir yra tai, kas įsigalioja raidėje. Taigi teologija prisiima sau teisę tokiu būdu priskirti raidėms dvasią, t. y. remtis savo mintimis; tačiau Bažnyčios tėvams tokia teisė nepripažįstama. Bet jie irgi davė raidei dvasią, ir tai yra aiškiai išreikšta apibrėžtis, kad dvasia gyvena Bažnyčioje, pastarąją apibrėžia, apšviečia, aiškina. Taigi Bažnyčios tėvai turi tokią pat teisę elgtis su dvasia priskirdami ją tam, kas pozityvu, kas pojūčio yra teigiama. Viskas čia priklausys tiktai nuo dvasios, kokia ji yra savaime ir sau; nes dvasios būna labai skirtingos. Be to, juk šis santykis yra nustatytas, vienašalis – toks, kad gyvybę privalo suteikti dvasia, taigi atsinešamos mintys gali būti labai paprastos, tai gali būti įprastas žmogaus samprotis, antai naujaisiais laikais irgi manoma, kad dogmatika turi būti visiems suprantama.

Biblijos teiginys, kad dvasia turi įkvėpti gyvybę nuogai raidei, konkrečiau suprantamas ir taip, kad dvasia privalo aiškinti vien tai, kas duota, t. y. ji privalo išsaugoti tą reikšmę, kuri tiesiogiai slypi raidėse. Tačiau reikia būti labai neišsilavinusiam, kad nepastebėtum šiame požiūryje slypinčios apgaulės. Paaiškinti ką nors nedalyvaujant nuosavai dvasiai, tarsi visa reikšmė būtų tiktai duota, yra neįmanoma. Paaiškinti reiš-

kia padaryti aiškų, ir tai turi tapti aišku man; tai negali būti kas nors kita, o vien tai, kas jau manyje yra. Tatai turi atitikti mano subjektyvų sprendimą, mano žinojimo, mano pažinimo, mano širdies poreikius ir t. t.; tik tokiu būdu tatai yra man, tik taip surandama tai, ko ieškoma. Ir tik išaiškindamas sau, aš tai padarau savu, t. y. aš padarau savo vaizdinį, savo mintį galiojančius; antraip tai yra kažkas negyva, išoriška, kas man net neegzistuoja. Antai mums labai sunku suprasti svetimas religijas, esančias daug žemiau už mūsų dvasios poreikius; tačiau jos vis dėlto paliečia kokią nors mūsų dvasinio poreikio, požiūrio pusę, nors tai tik drumsta, juslinė pusė. Kai sakoma „suprasti", tai žodyje paslepiama tai, kas yra šis dalykas; tačiau jeigu išsiaiškinsime patį šį žodį, tai pamatysime, kad jis reiškia ne ką kita, o tai, kad žmoguje esanti dvasia nori pažinti pati save ir negali pažinti nieko kita, o tik tai, kas joje glūdi. Taip, galima sakyti, iš Biblijos buvo padaryta vaško nosis: vienas joje suranda viena, kitas – kita; tvirta reikšmė pasirodo esanti netvirta, kai tiktai ją imasi traktuoti subjektyvioji dvasia.

Dėl to reikia specialiai atkreipti dėmesį į savitumą teksto, kuriame glūdi krikščionybės pirmojo pasirodymo pobūdis ir kuris jį aprašo; šis pasirodymas dar negali labai aiškiai pasižymėti tuo, kas slypi krikščionybės principe, veikiau jis yra tik jo nuojauta. Tatai aiškiai išsakyta ir pačiame tekste. Kristus sako: „Kai aš būsiu nuo jūsų toli, aš atsiųsiu jums guodėją; šis guodėjas, dvasia, įves jus į visas tiesas", taigi įves ne bendravimas su Kristumi ir jo žodžiai. Taigi tiktai po jo ir po jo iš teksto gaunamo pamokymo į apaštalus įeis dvasia ir tik tada jie prisipildys dvasios. Galima net sakyti, kad, sugrąžinus krikščionybę prie jos pirmojo pasirodymo, ji sugrąžinama į nedvasiškumo padėtį; juk pats Kristus sako, kad tai, kas dvasiška, ateis tik po manęs, kai manęs nebebus. Taigi pirmojo krikščionybės pasirodymo tekste glūdi tiktai nuojauta to, kas yra dvasia ir taps žinoma kaip tikra. Kitas dalykas – tas, kad pirmajame krikščionybės pasirodyme Kristus pasirodo kaip

mokytojas, mesijas, tolesniame apibrėžtume – vien kaip mokytojas; savo draugams, apaštalams ir t. t. jis yra juslinis, gyvas žmogus, jis dar nėra Šventosios Dvasios santykis. Tačiau jeigu jis turi būti Dievas žmonėms, jeigu jis privalo būti Dievas žmonių širdyse, tai jis negali turėti juslinio, netarpiško buvimo. Dalailama yra juslinis žmogus, kuris anoms tautoms yra Dievas; krikščioniškajame principe, kur Dievas ateina į žmonių širdis, jis negali jiems išlikti kaip jusliniu būdu esantis.

Taigi antras momentas yra tas, kad juslinis pavidalas turi išnykti, todėl jis pasitraukia į atsiminimus, atitenka Mnemosinei, pašalinamas į vaizduotės karalystę, taigi nutolsta nuo juslinės dabarties; ir tik tada gali pasirodyti dvasinė sąmonė, dvasinis santykis. Kristus nutolsta. Tačiau kur jis pasitraukia? Čia pateikiama apibrėžtis yra ta, kad jo vieta yra Dievo dešinėje, t. y. Dievas dabar žinomas kaip šitas konkretumas, jis, vienis, ir po to kaip jo Sūnus, *logos, sophia* ir t. t.; tiktai nutolus nuo juslumo galima pažinti kitą momentą Dieve, Dievą kaip konkretumą. Taigi taip atsiranda vaizdinys, kad abstraktus dieviškumas atsiskleidžia ir atsiskleidė jame pačiame; ir šitas kìta Dieve yra Sūnus, dieviškumo momentas, tačiau tai neturi būti suprantama kaip inteligibilus pasaulis arba, kaip mes kad įsivaizduojame, kaip tam tikra dangaus karalystė su daugybe angelų, kurie irgi yra baigtiniai, riboti, artimi žmonėms. Tačiau nepakanka žinoti šį konkretų momentą Dieve, – būtina, kad jis būtų žinomas ir sąryšyje su žmogumi, kad būtų žinoma, jog Kristus buvo tikras žmogus. Tatai yra ryšys su žmogumi kaip su „šituo"; šis „šitas" yra milžiniškas momentas krikščionybėje, tai yra milžiniškų priešybių susiejimas. Šio aukščiausio vaizdinio nebuvo tekste, jo negalėjo būti pirmajame krikščionybės pasireiškime; idėjos didybė galėjo atsirasti tik vėliau, dvasia galėjo ateiti tik po idėjos, ir ši dvasia išbaigė idėją. – Tatai ir atliko Bažnyčios tėvai.

Taip mes apibūdinome bendrąjį pirmosios krikščionių Bažnyčios santykį su filosofija. Filosofinė idėja buvo perkelta į šią religiją; antra vertus, idėjoje yra tas su ja susietas momentas,

pagal kurį ji save savyje apibrėžia, išskiria, – ir tai yra *logos*, Dievo Sūnus ir t. t., žmogaus kaip individo atskirumas. Taip šitas išskyrimas – išmintis, veiklumas, protas, kurie dar tebėra visuotinume – sustiprinamas ir paverčiamas jusliniu atskirumu, atskiro individo dabartimi. Ypatingybė čia pasiekia erdvėje ir laike besireiškiančio individo netarpišką atskirumą, ypatingybei nuolat save apibrėžiant kaip atskirybę, subjektyvumą, individualumą. Šitie du elementai krikščioniškojoje dogmatikoje esmingai susipynė su idėja tuo pavidalu, kurį jam suteikė susijungimas su atskira, esama, erdvėje ir laike besireiškiančia individualybe. Taigi toks yra bendras minėto santykio pobūdis.

Viena vertus, Bažnyčios tėvai, taip kaip Plotinas bei neoplatonikai, priešinosi gnostikams, kurių mokyme išnyksta individo kaip „šito" apibrėžtis, netarpiška egzistencija ištirpsta ir virsta dvasingumo forma. Antra vertus, Bažnyčia ir Bažnyčios tėvai kovojo su arijonais, kurie pripažino besireiškiantį individą, bet jo nesiejo su sklaida dieviškojoje idėjoje, su jos atsivėrimu. Kristų jie laikė žmogumi ir pripažino jį turėjus aukštesnę prigimtį, tačiau jie nepripažino jame Dievo, pačios dvasios momento. Socinai Kristų laikė tik žmogumi, mokytoju ir t. t., tačiau jie dar nepriklausė Bažnyčiai, o buvo pagonys. Arijonams ir tiems, kurie Kristaus asmens nesiejo su dieviškąja idėja kaip su jos sklaida, Bažnyčia pasipriešino. Minėtas Kristaus vaizdinio išplėtojimas iki aukštesnės prigimties yra tuščias ir negali būti patenkinamas; neigdama tokį požiūrį, Bažnyčia teigė dieviškosios ir žmogiškosios prigimties vienybę, kurią įsisąmonino Bažnyčiai priklausantys individai, ir tai yra svarbiausia apibrėžtis.

Atgręžties ir sutelkties principas neoplatonikų filosofijoje yra substancialumo apskritai principas; tačiau ši filosofija stokoja pastarojo principo, todėl jos dvasios idėjai trūksta vieno momento – tikrovės aspekto, viršūnės, kuri sutraukia į viena visus momentus ir tampa netarpiška vienybe, abstrakčiu visuotinumu, būtimi. Taigi neoplatonikai netraktuoja dvasios

kaip individualios dvasios; šį trūkumą kompensuoja krikščionybė, joje dvasia yra čia ir dabar esanti, netarpiškai pasaulyje egzistuojanti dvasia, taigi joje absoliučioji dvasia žinoma netarpiškoje dabartyje kaip žmogus, o kiekvienas žmogus sau turi begalinę vertę šioje dvasioje ir yra begalinis dalininkas šios dvasios, kuri privalo gimti kiekvieno žmogaus širdyje. Taigi individas kaip toks čia yra laisvas, tuo tarpu Rytuose buvo laisvas tik vienas, o graikų ir romėnų pasaulyje – tik kai kurie. Todėl krikščionybėje Dievo malonės tikslas yra kiekvienas atskiras žmogus, o Aš kaip toks esu begalinės vertės.

Taigi pasaulyje įvyko tai, kad absoliutumas atsiskleidė kaip konkretybė ir, tiksliau tariant, atsiskleidė ne tik visuotiniu būdu mintyje kaip inteligibilus pasaulis; konkretybė savyje pasiekia savo galutinį intensyvumą. Taigi konkretybė yra tikroji patybė, Aš – absoliuti visuotinybė, konkreti visuotinybė, kuri yra Dievas; ir tada ji yra absoliuti šios apibrėžties priešybė, ji yra erdvėje ir laike esantis visiškas baigtinumas, bet šis baigtinumas vienybėje su amžinybe apibrėžtas kaip patybė. Pasaulio sąmonėje žmonėms atsivėrė, kad absoliutumas yra konkretus iki pat šito ἀκρότης – netarpiškos tikrovės viršūnės; toks yra krikščionybės pasirodymas. Graikai turėjo žmonių pavidalo dievus, ir tai buvo antropomorfizmas; tų dievų trūkumas yra tas, kad jų antropomorfizmas buvo nepakankamas. Graikų religija yra per daug ir per mažai antropomorfiška; per daug – nes ji priskyrė dieviškumui tiesiogines žmogaus savybes ir veiksmus; per mažai – nes žmogus joje yra dieviškas ne kaip žmogus, ne kaip „šitas“ ir subjektyvus žmogus, o tik kaip anapusis pavidalas. Tikrasis Dievas yra absoliutumas, suprastas kaip konkretumas, absoliučiai skirtingų apibrėžčių vienybė. Kiekviena iš abiejų apibrėžčių yra abstrakti, ir nė viena iš jų dar neapibrėžia tikrojo Dievo. Tai, kad žmonės šiame išbaigtume pažino konkretybę kaip Dievą, yra posūkis pasaulyje: čia trejybė jau yra akivaizdi vaizdinyje; tačiau pati trejybė yra tik vaizdinys, o ne visiška konkretybė, kur tikrovė su ja yra visiškai suvienyta.

Šiek tiek vėliau (tačiau tai sutampa su šituo gilinimusi į save) prasideda ekspansija į Rytus, bet kokios konkretybės neigimas, abstrahavimasis nuo visų apibrėžčių; grynoji žiūra ir grynasis mąstymas yra tas pat, ir šitas rytietiškas požiūris atitinka vakarietiškąjį pasinėrimą į save.

Dievas *yra*, jis yra atviras. Šiame teigime slypi du momentai. α. Dievas nėra neprieinamasis, netarpiškasis, visų aukščiausiasis, jis nėra atskiri dievai – žiūrėk Proklą,[1] – jis nėra uždarasis; kaip tik šitie πρόοδοι yra jo manifestacija – ir jis yra ši jo manifestacija, – taigi asmenys Dieve, pats Dievas, Vienas. Tėvas, Izraelio Dievas yra šis vienis, o visa kita yra įvairūs atskiri vardai, savybės. β. Sūnaus ir dvasios momentas yra visų aukščiausiasis dalykas dvasiniame ir kūniškame buvime, pastaruoju atveju – gamtoje, pirmuoju – bendruomenėje. Toji bendruomenė yra Dievo karalystė žemėje, Bažnyčioje: „Kur du ar trys susirinks mano vardu, aš būsiu tarp jų."

c. Tačiau idėja, kurią žmogus, savimonė privalo pažinti, jam turi būti apskritai objektyvi, turi būti objektas, kad jis pagautų dvasią ir save kaip dvasią, taigi kad jis būtų dvasinis dvasiniu, o ne jusliniu būdu. Šis objektyvumo tapsmas vyksta *Bažnyčioje.* Pirmojo objektyvavimosi jau būta pradinėje netarpiškoje idėjos sąmonėje, kur jis reiškėsi kaip pavienis objektas, atskira žmogaus egzistencija. Antrasis objektyvumas yra dvasinis garbinimas ir bendravimas, išplėtoti į Bažnyčią. Galima būtų įsivaizduoti tam tikrą visuotinę meilės bendriją, pamaldžiųjų ir šventųjų pasaulį, brolybės, avinėlių ir dvasinio lepinimosi pasaulį, kažkokią dieviškąją respubliką, dangų žemėje. Bet žemėje tokių dalykų nėra; tokiai fantazijai vieta danguje, t. y. kitur, ir būtent mirtyje. Kiekvienai gyvai tikrovei dar reikia visiškai kitokių jausmų, priemonių ir veiksmų. Protingos tikrovės karalystė yra visiškai kitokia, ji savyje turi būti organizuota ir išskleista remiantis mąstymu ir protu; individo savimonės laisvės momentas turi įgyti savo teisę objektyvios tiesos ir objektyvaus principo požiūriu. Juk kaip tik tai yra tikrasis tikrovinis objektyvumas dvasios, turinčios tikro

laikiškumo formą, – jį mąsto filosofija, turinti visuotinumui esamo objektyvumo formą. Toks objektyvumas negali būti iš pat pradžių, jis turi kilti kaip dvasios ir minčių suformuotas.

Krikščionybėje šita dvasios, intelektualiojo pasaulio būtis savaime ir sau tapo visuotine sąmone. Krikščionybė atsirado iš žydų religijos, iš įsisąmoninto atstumtumo. Žydiškumą nuo pat pradžių ir sudarė šitas savo niekingumo jutimas – skurdas, niekšiškumas, niekas, turintis gyvybę ir sąmonę. Šis atskiras taškas vėliau, tam tikru laiku tapo pasaulinis-istorinis; į šitą tikrovės niekingumo elementą pakilo visas pasaulis, tačiau iš jo kaip principo jis pasikėlė į minties karalystę, taigi anas niekingumas virto tuo, kas pozityviai sutaikyta. Tatai yra antrasis pasaulio sukūrimas, šis pasaulis atsirado po pirmojo; antrasis sukurtas pasaulis yra tas, kuriame dvasia supranta save kaip Aš = Aš, kaip savimonę. Šitas antrasis sukurtas pasaulis esti iš pradžių irgi netarpiškai savimonėje ir turi juslinio pasaulio formą, juslinės sąmonės formą. Tai, kas į jį pateko iš sąvokos, Bažnyčios tėvai perėmė iš minėtųjų filosofų; jie perėmė iš jų trejybę, kadangi joje glūdi protinga mintis, o ne vien vaizdinys, taip pat kitas idėjas. Tačiau nuo anų filosofų juos apskritai skiria tai, kad krikščionims šis inteligibilus pasaulis kartu yra netarpiška juslinė paprasto įvykio tiesa, taigi jis yra tokios formos, kad jį galėtų suvokti visi žmonės ir jis jiems egzistuotų.

Tačiau šitą naują pasaulį todėl ir turėjo pasisavinti nauja žmonių padermė – barbarai; juk barbarai yra tie žmonės, kurie dvasiškumą suvokia jusliniu būdu. Tai turėjo būti nordiškieji barbarai, nes tik nordiškoji būtis savaime yra netarpiškas šios naujosios pasaulio sąmonės principas. Su šia inteligibilaus pasaulio kaip netarpiškai tikro pasaulio savimone, – su šia savimone dvasia pagal tai, kuo ji tapo pati savaime, pakilo aukščiau, negu iki tol buvo pakilusi; bet, antra vertus, savo sąmonės atžvilgiu dvasia atmetama į pačią kultūros pradžią, ir ši sąmonė turėjo viską pradėti iš pat pradžių. Tai, ką ji turėjo įveikti, buvo, pirma, šis juslinis jos inteligibilaus pasaulio

netarpiškumas ir, antra, priešingas juslinis netarpiškumas tikrovės, kurią dvasos sąmonė laiko niekinga. Ta sąmonė atmeta saulę ir pakeičia ją žvakėmis, ji puošiasi vien paveikslais; ji yra susitaikiusi tik savaime, viduje, bet sąmonė sau susitaikymo neturi – savimonei egzistuoja tik nuodėmingas, blogas pasaulis. Nes kaip tik vieno dalyko inteligibilus filosofijos pasaulis savyje dar neišbaigė – jis nepadarė savęs tikrovės pasauliu, jis neatpažino tikrovės pasaulyje inteligibilaus pasaulio, o inteligibiliame – tikrovės pasaulio. Tai skirtingi dalykai: turėti filosofijos idėją, pažinti absoliučiąją esmę kaip absoliučiąją esmę – ir pažinti ją kaip visatos, gamtos ir savo savimonės sistemą, kaip visą jos realybės vystymąsi. Tą realizavimo principą atrado neoplatonikai – būtent: ta pati reali substancija vėl teigia save priešingomis, joje pačioje realiomis apibrėžtimis, – bet jie neatrado, remdamiesi šia substancija, jos formos, savimonės principo. Dėl to nuo šiol prasidėjusiam lavinimuisi šita neišbaigta realybė kaip tikrovės pasaulis stovi priešais jo minties pasaulį, ir jie vienas kitame savęs neatpažįsta. Jie turi dvejopą namų ūkį, dvejopus matus ir svorius, kurie jų nesuartina, jie taip ir lieka atsiji. Nepatenkinti beprasme tikrove ir jos šventumo stoka, krikščionys traukia užkariauti Šventojo Kapo, kurį jie įsivaizduoja kaip tikrą ir kurį iš tiesų kaip tikrą reikia užkariauti; tačiau jie ir suranda tiktai kapą, kuris iš jų pačių atimtas. Ir, įgiję šį patyrimą, jie turi laikytis savo tikrovės, kurią jie niekina, ir joje ieškoti savo inteligibilaus pasaulio įgyvendinimo.

Germanų tautoms pasaulinė dvasia pavedė atlikti šitą savo darbą – išskleisti gemalą į mąstantį žmogų. Pirmasis santykis šiuo atveju yra suvokta dvasia; jos priešingybė yra į dvasią neįimtas valios subjektyvumas; tiesos pasaulis ir žemiškasis pasaulis yra tarpusavyje susieti, bet ir visiškai sudvejinti. Todėl naujoji religija išskaidė pasaulėžiūrą į du pasaulius, į intelektualųjį (bet subjektyviai nemąstomą) ir laikinį, į *dvi karalystes*, dvasinę ir žemiškąją, į popiežių ir imperatorių: taigi pirmoji karalystė, taip pat ir kaip Bažnyčia, yra netarpiškas

buvimas paprastos tikrovės, o antroji karalystė – ir kaip išorinė gamta, ir kaip nuosavos sąmonės patybė – neturi savyje jokios tiesos ir vertės, bet turi tą pirmąją kaip savo anapus, ir tie joje matomi anapusybės atšvaitai – tai nesuvokiami dalykai – jai duodami iš išorės kaip tai, kas visiškai išbaigta.

Taigi inteligibilus pasaulis įsitvirtino žmonių vaizduotėje kaip tokia tikrovė – kaip tolimas kraštas, kuris įsivaizduojamas toks pat tikras, kaip ir tas, kurį mes matome, kuris apgyvendintas, kuriame gyvenama, bet jį mums tarsi užstoja koks kalnas. Tai ne graikų ar koks nors kitas dievų pasaulis, ne mitologija – naivus, nesudvejintas tikėjimas; šiame tikėjime glūdi ir pats aukščiausias negatyvumas – prieštaravimas tarp tikrovės ir to kito pasaulio. Šitas intelektualusis pasaulis išreiškia realios absoliučios esybės prigimtį. Jame filosofija išmėgina save, jame nusikamuoja mąstymas. Mes turime bendrais bruožais aptarti šiuos nelabai džiugius reiškinius.

Tai, kas iš pradžių mums atsiveria *filosofijoje*, yra, viena vertus, miglotas klaidžiojimas idėjos gelmėse, tarp tų jos pavidalų, kurie yra jos momentai, antra vertus, – klaidžiojimas grynosiose sąvokose, kuriomis ji konstituojama mąstyme. α. Anas pirmasis kabalos filosofavimas yra slogi ir sunki kova proto, kuris iš fantazijos ir vaizduotės negali ateiti prie sąvokos. Nėra tokios avantiūros, kurios fantazija bijotų, nes ji, proto genama, negali gėrėtis vaizdų grožiu, o turi kuo greičiau už jų išeiti. Nėra ir tokios proto avantiūros, į kurią jis neįpultų, nes vaizdo jis negali valdyti. Tai proto kova elemente, kurio jis nevalioja sutramdyti. β. Kita pusė, kabalos filosofijos priešingybė, yra intelektualusis pasaulis, kuriame viešpatauja sąvokos, ir čia mes įžengiame į scholastinę filosofiją. Valdant germanų barbarams, Vakarų kraštuose filosofija, taip pat mokslai bei menai nutilo ir, pasitraukę pas arabus, gražiai suklestėjo; tatai ir buvo tas artimiausias šaltinis, iš kurio nemažai pasisėmė Vakarų kraštai.

Dėl prielaidos, kad esama netarpiškai esamos ir pasisavintos tiesos, mąstymas prarado savo laisvę ir jos dabarties tiesą

suvokiančioje sąmonėje; filosofija nusmuko iki sampročio metafizikos ir formalios dialektikos lygmens.

Šiame periode mes turime išnagrinėti: 1) Rytų kraštų filosofiją, 2) Vakarų kraštų filosofiją: tatai yra arabų filosofija, po to – scholastinė filosofija; 3) suirimą to, kas scholastinėje filosofijoje buvo tvirtai nusistovėję: pasirodo nauji reiškiniai, kurie yra trečiojo periodo, tikrojo laisvos filosofijos atgimimo, šaukliai.

Pirmas skyrius

ARABŲ FILOSOFIJA

Tuo metu, kai germanų tautos Vakarų kraštuose perėmė ir pasisavino tai, kas lig tol buvo Romos imperija, įtvirtino bei įformino savo užkariavimą, Rytuose, priešingai, atsirado kita, musulmonų, religija. Rytai apsivalė nuo visko, kas ypatinga ir apibrėžta, tuo tarpu Vakarai nugrimzdo į dvasios gelmę ir dabartiškumą. Kaip tik islame, ir išorinės valdžios bei viešpatavimo atžvilgiu, ir dvasios suklestėjimo atžvilgiu greitai pasiekusiame išbaigtumą, greta įvairių menų labai suklestėjo ir filosofija, nors čia ji ir nebuvo savita. *Arabai* filosofiją tiktai perėmė ir puoselėjo. Kaip, savo fanatizmo genami, jie greitai paskldido po Rytų ir Vakarų pasaulį, taip greitai jie peršoko ir švietimo pakopas ir netrukus buvo pažengę daug toliau negu Vakarų kraštai.

Todėl filosofijos istorijoje negalima apeiti arabų filosofijos. Kaip sakyta, arabai rūpinosi menais, mokslais ir filosofija. Tačiau tai, apie ką mes kalbėsime, susiję daugiau su išoriniu filosofijos išsaugojimu ir jos tęstinumu. Su graikų filosofija arabai susipažino daugiausia per sirus (Artimieji Rytai), kurie buvo patekę jų valdžion. Sirai kaip tik buvo graikų kultūros žmonės, o Sirija – graikiška valstybė. Sirijoje, Antiochijoje, ypač Beirute ir Edesoje, veikė stambios mokslo įstaigos. Sirai buvo graikų filosofijos ir arabų jungiamoji grandis.[2] Sirų kalba buvo kalbama net Bagdade.[3] Mozė Maimonidas, išsimokslinęs žydas, savo „Doctor perplexorum" irgi aptaria istorines filosofijos perėjimo pas arabus aplinkybes:

„Viskas, ką izmailitai[4] rašė apie Dievo vienybę ir kitus filosofinius dalykus" – jis pirmiausia mini izmailitų sektą mutazalus (מועתזילה), t. y. atskirtuosius, kurie pirmieji tarp izmailitų susidomėjo abstrakčiai mąstomu tokių objektų pažinimu, o vėliau atsirado asarijų (האשערייה) sekta, – „yra paremta argumentais ir teiginiais, paimtais iš graikų ir aramėjų" (sirų)

„knygų, kurie siekė paneigti ir sunaikinti filosofų mokymus. Šito reiškinio priežastis yra tokia. Kai krikščionių tauta įjungė į save ir tas tautas (graikus ir sirus) ir krikščionys gynė daugelį dogmų (kurios prieštaravo filosofijos teiginiams), o tarp šių tautų buvo labai įsigalėję ir paplitę filosofų mokymai (nes filosofija buvo kilusi kaip tik iš šių tautų), ir kai atsirado karalių, kurie priėmė krikščionių religiją, tai tada krikščionių, graikų ir aramėjų mokslininkai, matydami, kad filosofai taip aiškiai ir akivaizdžiai neigia jų mokymą, sugalvojo nuosavą išmintį, žodžių išmintį *(devarim)*, todėl jie patys buvo vadinami kalbėtojais *(medaberim,* מְדַבְּרִים*)*. Jie nustatė principus, kurie turėjo ir sutvirtinti jų tikėjimą, ir neigti priešingus filosofinius mokymus. Kai po to atėjo izmailitai ir įtvirtino savo viešpatavimą, kai juos pasiekė ir pačios filosofų knygos, o kartu su jomis taip pat ir atsakymai, kuriuos" krikščionys „graikai ir aramėjai parašė prieš filosofų knygas, o tokie buvo Jono Gramatiko, Aben Adi ir kitų raštai, tai jie abiem rankom už jų nusitvėrė ir visa tai perėmė."[5] Krikščionys turėjo užsiimti filosofija, kad apgintų savuosius teiginius. Tokį pat poreikį turėjo ir izmailitai; jiems reikėjo pirmiausia sutvirtinti savąjį tikėjimą, taip pat jie rūpinosi tokiu pažinimu, kadangi tiesioginis jų poreikis buvo apginti musulmonų tikėjimą nuo krikščionybės, kurią išpažino didelė jų pajungtų tautų dalis.

Išorinė šito filosofijos perėmimo eiga buvo ta, kad remtasi siriškais graikų veikalų vertimais, ir arabai juos vertė į arabų kalbą; arba šie veikalai buvo verčiami tiesiog iš graikų kalbos į arabų. Harun al Rašido valdymo metais minima daug Bagdade gyvenusių sirų, kurie, kalifo paraginti, šiuos veikalus vertė į arabų kalbą. Tarp arabų jie buvo pirmieji mokslų mokytojai, ypač gydytojai; jie vertė medicinos veikalus. *Jonas Mesue* iš Damasko gyveno valdant al Rašidui (mirė 786 m. po Kr.), al Mamonui (mirė 833 m.) ir al Motavakeliui (mirė 847 m.); 862 m. išaugo turkų galia. Jis buvo ligoninės vedėjas Bagdade. Al Rašidas pavedė jam versti veikalus iš sirų kalbos į arabų; jis įsteigė viešąją farmakologijos ir visų senųjų mokslų mo-

kyklą.[6] *Honainas* buvo krikščionis, kaip ir jo mokytojas Jonas, kilęs iš arabų genties ebadi; jis pats išmoko graikų kalbą ir ypač daug vertė į arabų, taip pat ir į sirų kalbą: Mikalojaus „De summa philosophiae Aristotelicae", Ptolemają, Hipokratą, Galeną.[7] Dar vienas vertėjas buvo *Ebn Ada,* didysis dialektikas, kurį mini Abulfarajus.[8] Iš visų graikų filosofijos veikalų šie sirai daugiausia išvertė Aristotelio, taip pat jo vėlesnių komentatorių veikalų; taigi tuos raštus išsivertė ne patys arabai. Kai jau turėjo graikų veikalus, pasisavino jų mokslą.

Arabų filosofija, kurioje atsiskleidžia laisva, puiki, gili vaizduotės galia, apskritai eina ta pačia kryptimi, kuria filosofija ėjo anksčiau; kaip Platonas su savo idėjomis, savo visuotinybėmis davė pradžią savarankiškam intelektualiajam pasauliui ir absoliučiąją esmę teigė kaip esmę, tiesiog egzistuojančią kaip mąstymas, kaip Aristotelis suformavo minties karalystę, ją pripildė ir apgyvendino, taip arabų filosofijoje, po to, kai neoplatoniškoji filosofija atskleidė inteligibilų pasaulį kaip savyje savarankiškos esybės, dvasios idėją, – arabų filosofijoje pradinė idėja – tai jau išryškėjo Proklo filosofijoje – irgi prieina prie aristoteliškojo jos formavimo ir pripildymo. Arabų filosofijoje, taip pat scholastinėje filosofijoje ir visame tame, kas įvyko krikščionių filosofijoje, kaip pagrindas ir esmė glūdi aleksandrietiškoji, arba neoplatoniškoji, idėja; pastaroji ir yra tai, kas išrutulioja ir stumia sąvokos apibrėžtis. Mes smulkiau nenagrinėsime arabų filosofijos, nes ji iš dalies mažai įdomi, o iš dalies pagrindiniais bruožais sutampa su scholastine filosofija. To daryti mums neleidžia ir laikas, bet jeigu jis ir leistų, tai paties dalyko prigimtis neleidžia šią filosofiją išdėstyti pagal atskiras sistemas ar reiškinius, tad ją galima tik apibūdinti ir nurodyti pagrindinius momentus, kuriuos ji iš tikrųjų mintyje įgyja. Jos turinys nėra įdomus, ir prie jo mes negalime sustoti; tatai apskritai nėra filosofija, o veikiau tam tikra filosofavimo maniera.

A. MEDABERIMŲ FILOSOFIJA

Apie arabus galima pasakyti, kad jų filosofija nėra savita filosofijos raidos pakopa; arabai neišplėtojo filosofijos principo. Pagrindinis šios, taip pat ir vėlesnės, filosofijos klausimas: ar pasaulis yra amžinas; be to, jai svarbu įrodyti Dievo vienybę. Tačiau svarbiausias šios filosofijos motyvas buvo apginti islamo teiginius, todėl arabų filosofavimas buvo apribotas šiais teiginiais; arabai, kaip ir Vakarų krikščionys, buvo ribojami Bažnyčios (jeigu tai gali būti pavadinta Bažnyčia) dogmų, tačiau pastarųjų jie turėjo nedaug, todėl buvo laisvesni už krikščionis. Tačiau sprendžiant iš visko, ką apie juos žinome, jie nepasistūmėjo pirmyn filosofijos principo atžvilgiu; jie neiškėlė jokio aukštesnio save suvokiančio proto principo. Jie neturi jokio kito principo, tik apreiškimą, taigi jų principas yra išoriškas. Kaip išsišakojusią ir puikią filosofinę mokyklą arba sektą Mozė Maimonidas mini *medaberimus;* apie jų filosofavimo savitumą jis kalba maždaug šitaip:

„Tačiau izmailitai dar išplėtojo savo kalbas ir ieškojo kitų stebuklingų mokymų, apie kuriuos nieko nežinojo joks graikų kalbėtojas, nes pastarieji kai kuriais klausimais sutiko su filosofais. – Svarbiausia čia yra tai, kad visi kalbėtojai, ir graikai, kurie tapo krikščionimis, ir izmailitai, formuluodami savo principus nesekė daiktų prigimtimi arba nesėmė jų iš jos, o kreipė dėmesį tik į tai, kokie daiktai turi būti, kad paremtų jų teiginius arba bent jau jų negriautų; o paskui jie drąsiai tvirtindavo, kad tokie yra patys daiktai, ir tam pateikdavo kitų pagrindų ir argumentų", kuriuos jie įgydavo iš to, koks buvo jų tikslas. – „Jie teigė vien tai, kas nors ir tolimiausiu būdu, nors ir per šimtą grandžių, patvirtindavo jų nuomonę. – Taip veikė pirmieji mokslininkai, įtikinėdami, kad jie prie tokių minčių priėjo vien tik spekuliacijos keliu ir neatsižvelgė į kokią nors išankstinę nuomonę. Vėlesni mokslininkai taip nesielgė" ir t. t.[9] Taigi krikščionys ir izmailitai turėjo tą patį filosofijos neigimo poreikį.

Grynoje vadinamųjų kalbėtojų filosofijoje pasireiškė Rytų dvasiai būdingas mąstymo apibrėžtumo naikinimas – visiškai nuoseklus naikinimas kaip visų ryšių ir santykių sutraukymas. Maimonidas sako: „Pagrindinis medaberimų teiginys yra tas, kad neįmanoma nieko tikrai žinoti apie daiktus, jog jie yra tokie arba kitokie, nes samprotyje visuomet gali būti bei gali būti mąstoma ir priešinga nuomonė. Be to, dažnai jie vaizduotę ir fantaziją painioja su sampročiu ir pastaruoju vardu vadina pirmąją."[10]

Jų filosofijoje savitu būdu atpažįstamas Rytų principas: „Pradu jie laikė atomus ir tuščią erdvę", ir tada bet koks sąryšis pasirodo kaip atsitiktinis. „Ko nors atsiradimas yra ne kas kita, o atomų jungimasis, išnykimas – ne kas kita, o atomų išsiskyrimas. Ir laikas susideda iš daugelio *dabar*".[11] Taigi yra tik atomas. Taip jie, pasiekę aukštesnį minties lygmenį, įsisąmonino svarbiausią požiūrį, kurį Rytai išlaikė iki šiol, – būtent substanciją, vieną substanciją. Šitas panteizmas, arba, jeigu norite – spinozizmas, būdingas Rytų poetams, istorikams ir filosofams, tai visuotinis jų požiūris. Toliau medaberimai sako: „Substancijos, t. y. individai, kurie", beje, „yra Dievo sukurti, turi daug akcidencijų, kaip kad kiekviena sniego dalelė yra balta. Tačiau nė viena akcidencija negali trukti du momentus *(per duo momenta)*; kaip ji atsiranda, taip ir vėl išnyksta, ir vietoj jos Dievas sukuria vis kitą." Visos apibrėžtys yra visiškai laikinos, išnykstančios; pastovus yra tik individas. „Jeigu Dievas laiko reikalinga sukurti substancijoje kitą akcidenciją, ji išlieka; bet kai jis nustoja kūręs, substancija žūsta". Tačiau jis viską galėjo padaryti ir kitaip; bet koks būtinas sąryšis yra pašalintas, todėl gamta neturi jokios prasmės. „Taigi jie neigia, kad kas nors egzistuoja iš prigimties, kaip neigia ir tai, kad to ar kito kūno prigimtis savaime reiškia tokių ar kitokių akcidencijų turėjimą. Tačiau jie sako, kad visas akcidencijas Dievas sukuria akimirksniu, nesinaudodamas gamtinėmis priemonėmis ir be kitų daiktų pagalbos."[12] Pastovumas, visuotinis pastovumas, yra substancija, o tai, kas ypatinga, nėra būtina, yra vien kintama, keičiasi kiekvieną akimirką ir būna tik substancijos dėka.

„Remdamiesi šiuo teiginiu, jie, pavyzdžiui, sako, kad visai

ne mes nudažome raudoną rūbą, kurį mes manome nudažę raudona spalva, o Dievas sukūrė rūbe raudoną spalvą tuo akimirksniu, kuriuo mes tarėmės sujungę raudoną spalvą su rūbu. Dievas laikosi tokio *įpročio,* kad juoda spalva neatsiranda, nebent rūbas nudažomas tokia spalva; ir pirma spalva, kuri šiame sujungime atsiranda, neišlieka, o išnyksta pirmuoju akimirksniu ir" kiekvienu akimirksniu pasirodo „kita spalva, kuri vėl yra sukurta. – Taip pat ir mokslas yra akcidencija, kurią kiekvieną akimirksnį, kai aš ką nors sužinau, sukuria Dievas; mes šiandien daugiau neturime to mokslo, kurį turėjome vakar. Ne žmogus judina plunksną, kai jis mano ją judinąs", kai mes rašome, „judėjimas yra plunksnos akcidencija, Dievo sukurta šį akimirksnį."[13] Taigi iš tikrųjų tiktai Dievas yra tikroji priežastis.

„Aštuntas teiginys: Nieko nėra, išskyrus substanciją ir akcidenciją, o gamtinės formos pačios yra akcidencijos; tik substancijos yra individai. – Devintas teiginys: Akcidencijos nelaiko viena kitos, tarp jų nėra jokio priežastinio ryšio ar kokio kitokio santykio; kiekvienoje substancijoje gali egzistuoti visos akcidencijos. – Dešimtas teiginys yra perėjimas *(transitus* אֶפְשָׁרוּת *possibilitas)."* Minties *transitus* yra visiškai atsitiktinis. „Viskas, ką mes galime sau įsivaizduoti, gali pereiti ir į samprotį, taigi yra galima. Tačiau tai reiškia, kad viskas yra galima", nes sampročio įstatymų nėra. Žmogus, didumo sulig kalnu, blusa – sulig drambliu, yra galimi. Kiekvienas daiktas gali būti kitoks, negu jis yra; ir nėra jokio pagrindo, kodėl kiekvienas daiktas yra ar turi būti veikiau toks, o ne kitoks. Jie vadina grynu įpročiu tai, kad žemė juda apie centrą, o ugnis – aukštyn, kad ugnis yra karšta; lygiai taip pat įmanoma, kad ugnis šaldytų."[14] Taigi mes matome visišką visko nepastovumą; šitas visko svyravimas kaip tik ir yra rytietiškas.

Tatai, šiaip ar taip, yra visiškas bet kokio sąryšio (priežasties bei padarinio ir t. t.), visko, kas priklauso protingumui, išardymas, ir tai atitinka rytietiškąjį didingumą, kuriam nieko nėra apibrėžta. Dievas savyje yra visiškas neapibrėžtumas, jo veikla yra kūrimas akcidencijų, kurios atsiradusios vėl išnyksta, o vietoj jų atsiranda kitos. Ši veikla yra visiškai abst-

3. 567

rakti, todėl tai, kas iš jos kyla, kas ypatinga, yra visiškai atsitiktina; arba tai yra būtina, bet žodis „būtinumas" yra tuščias, jis nėra suvoktas, o mes ir neturime mėginti jį suprasti. Taigi Dievo veikla įsivaizduojama kaip visiškai neprotinga. Šitas abstraktus negatyvumas, susietas su sustingusiu vieniu, yra pagrindinė rytietiškojo vaizduotės būdo sąvoka. Didžiuma Rytų poetų yra panteistai; tai įprasčiausias jų požiūris. Taigi arabai plėtojo mokslus ir filosofiją, bet toliau neapibrėžė konkrečios idėjos; galutinis dalykas jiems veikiau yra bet kokios apibrėžties išardymas šioje substancijoje, su kuria siejamas tik kintamumas kaip abstraktus negatyvumo momentas.

B. ARISTOTELIO KOMENTATORIAI

Arabai labai uoliai studijavo Aristotelio raštus, naudodamiesi daugiausia jo metafiziniais bei loginiais veikalais ir „Fizika"; svarbiausias jų darbas buvo juos įvairiai komentuoti ir toliau plėtoti jų abstrakčią loginę pusę. Didžiuma šių komentarų išliko iki mūsų dienų. Šio pobūdžio kūriniai Vakaruose yra žinomi, jie išversti į lotynų kalbą ir išspausdinti; tačiau iš jų galima pasisemti nedaug. Arabai išplėtojo sampročio metafiziką ir formaliąją logiką. Žymiausieji arabai iš dalies gyveno jau VIII ir IX šimtmetyje; taigi šitas darbas vyko labai sparčiai, nes Vakarų kraštai buvo dar labai mažai išsilavinę.

Alkendi, logikos komentatorius, klestėjo apie 800 metus ir vėliau, valdant Almamunui.[15] – *Alfarbi* mirė 966 m., parašė Aristotelio „Organono" komentarus, kuriais stropiai naudojosi scholastai, be to, parašė veikalą „Apie mokslų kilmę ir suskirstymą". Apie jį pasakojama, kad jis keturiasdešimt kartų perskaitė Aristotelio traktatą „Apie klausą", o jo „Retoriką" – du šimtus kartų, ir jam tai nė kiek nenusibodo – matyt, jis turėjo gerą skrandį. – Net gydytojai užsiėmė filosofija ir priėjo prie tam tikros teorijos. Pavyzdžiui, *Avicena* (984–1064) iš Bucharos rytinėje Kaspijos jūros pakrantėje buvo Aristotelio komentatorius.[17] – *Algazeli* (mirė 1127 m. Bagdade) rašė logikos ir me-

tafizikos vadovėlius; jis buvo sąmojingas skeptikas, turėjo gerą rytietišką nuovoką, pranašo žodžius laikė gryna tiesa, parašė „Destructio philosophorum".[18] – *Tofaili* mirė Sevilijoje 1193 m.[19] – *Averojus* mirė 1217 m., jis buvo vadinamas pirmiausia Aristotelio komentatoriumi.[20]

Arabų pažintis su Aristoteliu istoriškai įdomi tuo, kad šiuo keliu ir Vakarai pirmą kartą susipažino su Aristoteliu. Aristotelio komentarai ir jo veikalų chrestomatijos tapo filosofijos šaltiniu Vakarų pasauliui. Vakariečiams Aristotelis ilgą laiką buvo nežinomas, tik šie Aristotelio raštų vertimų vertimai ir arabų parašytų Aristotelio veikalų komentarų vertimai. Ispanijos arabai, ypač pietų Ispanijos, Portugalijos ir Afrikos žydai, šiuos vertimus iš arabų kalbos išvertė į lotynų kalbą; dažnai tarpinė grandis dar būdavo ir vertimas į hebrajų kalbą.

C. ŽYDŲ FILOSOFAI

Su arabais susiję žydų filosofai, iš kurių išsiskiria jau minėtas *Mozė Maimonidas*. Jis gimė 1131 m. (4891 m. po pasaulio sukūrimo, kitais duomenimis – 4895 m.) Ispanijoje, Kordoboje, ir gyveno Egipte.[21] Be veikalo „More nevochim", kuris yra išverstas į lotynų kalbą, jis sukūrė ir kitų raštų. Kaip ir Bažnyčios tėvai bei Filonas, jis dėjo pagrindan istorinį elementą, ir tatai yra metafiziškai interpretuojama. Apie jį ir kitus žydus dar būtų galima pateikti daug literatūrinių faktų. Į jų filosofiją prasiskverbė, viena vertus, kabalos elementų astrologijos, geomantijos ir t. t. pavidalu; be to, Mozės Maimonido filosofijoje randame labai griežtą abstrakčią metafiziką, kurią jis tuo pačiu būdu kaip ir Filonas susieja su Mozės knygomis ir jų aiškinimu. Šių žydų filosofijoje randame Dievo vienybės įrodymą, įrodymą, kad pasaulis yra sukurtas, o materija nėra amžina, šioje filosofijoje taip pat kalbama apie Dievo savybes. Tai, kad Dievas yra vienis, traktuojama taip – taip darė jau senieji elėjiečiai ir neoplatonikai, – kad tiesa yra ne daugis, o pats save pagimdantis ir įveikiantis vienis.[22]

Antras skyrius

SCHOLASTINĖ FILOSOFIJA

Tatai yra laikotarpis, apimantis 600 arba, kartu su Bažnyčios tėvais, 1000 metų. Krikščioniškasis, Bažnyčios tėvų, filosofavimas ir vėlesnis scholastų filosofavimas buvo to paties pobūdžio – jis nebuvo savarankiškas. Tačiau krikščionybėje filosofijos pagrindas yra tai, kad žmoguje atsiranda tiesos, dvasios savaime ir sau sąmonė, bei tai, kad žmogus jaučia poreikį dalyvauti šioje tiesoje. Tatai yra absoliutus reikalavimas ir būtinybė. Taigi turi būti įmanoma, kad žmogus sugebėtų tapti tos tiesos dalininku; be to, žmogus turi būti įsitikinęs, kad tokios galimybės esama. Tačiau kad žmogus žinotų tiesą ir kad ją galėtų žinoti visi žmonės, ji kaip objektas turi ateiti ne jo mąstančiai, filosofiškai išlavintai sąmonei, o juslinei, neišlavintoje vaizduotėje tebesančiai sąmonei. Taigi idėjos turinys žmogui turi būti apreikštas, ir tai yra pirma; antra, žmogui būtinas tam tikras gebėjimas, kad jį ta tiesa pasiektų. Tačiau jeigu žmogus imlus dieviškumui, jis turi turėti dieviškosios ir žmogiškosios prigimties tapatumą; ir tatai žmonės netarpišku būdu suvokė Kristuje, nes jame dieviškoji ir žmogiškoji prigimtis savaime yra viena.

Tolesnis momentas yra tas, kad pradiška, savaime esama slypi tiktai vidinėje dvasios sąvokoje. Dvasios sąvokoje glūdi apibrėžtis, kad žmogus yra tiktai gyva būtybė, kuri, beje, turi galimybę tikrai tapti dvasia, bet ši nėra gamtiška. Taigi žmogus ne iš gamtos yra tokia būtybė, kurioje gyvena ir turi buveinę Dievo dvasia; žmogus ne iš gamtos yra toks, koks privalo būti. Gyvūnas iš gamtos yra toks, koks jis privalo būti; bet tai ir jo nelaimė, kad jis neina toliau. Taigi žmogus iš gamtos yra blogas, ir jis neprivalo būti gamtiškas; visas blogis, kurį žmogus daro, kyla iš jo gamtinių paskatų. Dvasingumas atsiranda tik iš netarpiškumo neigimo; juk ir pats Dievas tik todėl yra dvasia, kad jis vienį, uždarą esmę padaro savo paties

kìta. Taigi ir žmogus tik pakilęs virš gamtiškumo tampa dvasiškas ir prieina prie tiesos. Jis pasiekia šią tiesą tada, kai įgyja tikrumą kaip įžvalgą, kad Kristuje dieviškoji ir žmogiškoji prigimtis tapačios, kad jame λόγος tapo kūnu. Taigi šiuo atveju mes turime, pirma, žmogų, kuris šio proceso dėka pasiekia dvasiškumą ir, antra, žmogų kaip Kristų, kuriame – mes tai žinome – abi prigimtys tapačios. Tatai ir yra tikėjimas Kristumi. Šio žinojimo apie tapatumą Kristuje dėka, šio žinojimo apie pradinę vienybę dėka žmogus pasiekia tiesą. Kadangi žmogus apskritai yra šitas procesas: netarpiškumo neigimas ir iš šio neigimo atėjimas į save patį, į savo laisvę, tai jis privalo atsisakyti savo gamtinio noro, žinojimo ir savo gamtinės būties. Šitas gamtiškumo atsisakymas įžvelgiamas Kristaus kančiose ir mirtyje, jo prisikėlime ir įžengime į Tėvo karalystę. Kristus buvo visiškas žmogus, jis iškentėjo visų žmonių dalią, mirtį; žmogus kentėjo, pasiaukojo, paneigė savo gamtiškumą ir taip save išaukštino. Jame įžvelgiamas šitas jo kitabūčio virtimas dvasia, būtinumas skausmo, kai atsisakoma gamtiškumo; tačiau šitas skausmas, kad mirė pats Dievas, yra šventumo gimimo ir pakilimo į Dievą lopšys. Taip įsisąmoninama tai, kas privalo įvykti subjekte, taigi tas procesas, tas baigtinybės išvirtimas įsisąmoninamas kaip savaime įvykęs Kristuje.

Kad Kristaus apreiškimas turi tokią reikšmę – tai yra krikščionių tikėjimas, tuo tarpu vulgari, netarpiška ir artimiausia šios istorijos reikšmė yra ta, kad Kristus buvo tiktai pranašas ir kad jam teko visų senųjų pranašų dalia – būti nepripažintam. Tačiau kad šis apreiškimas turi mūsų nurodytą reikšmę – tai žino dvasia; juk dvasia kaip tik šioje istorijoje išsiskleidžia. Ši istorija yra sąvoka, pačios dvasios idėja; pasaulinė istorija joje pasiekė išbaigtumą – čia ji pažino tiesą šitokiu netarpišku būdu. Taigi būtent dvasia tą dalyką suvokia šitaip, ir pavaizdžiu būdu tatai parodoma per Sekminių šventę. Juk iki tos dienos apaštalai dar neįžvelgė šitos begalinės Kristaus reikšmės, jie dar nežinojo, kad tatai yra begalinė Dievo istorija; jie

tikėjo Kristumi, bet juo tikėjo dar ne kaip šita begaline tiesa. Kristaus draugai matė jį, klausėsi jo mokymo, visa tai jie žinojo, matė ir jo stebuklus, ir tai juos paakino tikėti juo. Tačiau pats Kristus smarkiai bara tuos, kurie iš jo reikalauja stebuklų. Jis sako: „Dvasia atves jus į tikrą tiesą."

Iš šios idėjos, iš to, kaip ją suvokė dvasia, atsirado daugybė vadinamųjų erezijų. Prie jų pirmiausia priskiriami *gnostikai,* turėję įvairių sektų; jie orientavosi į pažinimą, iš to ir jų pavadinimas. Jie neapsiribojo šia istorine dvasios idėjos forma, jie interpretavo istoriją ir ją kaip tokią ištirpdė. Jų sukurtos mintys yra daugmaž Aleksandrijos, taip pat Filono filosofijos mintys. Kaip rodo pats jų filosofavimo pagrindas, jie buvo spekuliatyvūs, bet nukrypdavo į fantastinius dalykus bei į moralizavimą, tačiau neskaidrioje ir fantastiškoje esmėje visada galima atpažinti tuos elementus, su kuriais mes buvome susidūrę kaip su istoriškais. Jie kalba apie θεὸς ἄρρητος, kurį jie įvardija ir kaip ἄβυσσον, βῦθος, προπάτωρ; pirmagimis yra νοῦς, λόγος σοφία, šitas bedugnės atvaizdavimas (διάθεσις), nesuvokiamo savęs pavertimas suvokiamu. Tatai išreikšta eonų ir angelų forma. Aiškinime esama skirtingų principų, vyriško ir moteriško prado, iš kurių σύνθεσις ir συζυγία gimsta pilnuma (πλήρωμα). Šita πλήρωμα yra eonų pasaulis apskritai; tačiau bedugnę, kurioje skirtybės dar uždarytos, dar nėra išėjusios, jie vadina hermafroditu, panašius dalykus seniai yra išdėstę ir pitagorininkai.[23]

Iš Rytų atėjo kitos šios priešybės formos – šviesa ir tamsa, gėris ir blogis. Tačiau ypač ryškiai ši parsiškoji priešybė iškilo manicheizme, kur Dievas kaip šviesa priešinamas blogiui, nesamybei (οὐκ ὄν), ὕλη, materialumui. Blogis yra tai, kas pats savyje turi prieštaravimą. „Savo pačių valiai paliktas ir aklame priešiškume viena prieš kitą piestu stojančias blogio (ὕλη) galias", blogio, to, kas pats save sunaikina, „paliečia ir nusiveda spingsėjimas, atsklidęs iš šviesos karalystės"; ir tatai taip sušvelnina materiją, kad blogio jėgos liaujasi viena su kita kovoti ir net susivienija, kad įsiskverbtų į šviesos karalystę. – Kaip

masalą materijai (ὕλη), kad veikiančia jėga, kuriai neįmanoma atsispirti, paralyžiuotų ir sušvelnintų jos aklą įniršį, galutinai ją sunaikintų ir įkurtų visuotinę šviesos, gyvybės, sielos viešpatiją, šviesos tėvas paaukojo vieną iš savo (gėrio) galių. Tatai yra pasaulio siela (ψυχὴ ἁπάντων); ją surijo ὕλη, ir šitas mišinys yra visos kūrinijos pagrindas. Todėl siela visur išplitusi, ji veikia negyvame apvalkale ir kovoja žmoguje, kuris yra μικρόκοσμος, ir visatoje, kuri yra μακρόκοσμος", bet kovoja nevienoda jėga; nes „kur pasirodo grožis, ten materiją (ὕλη) nugali šviesos pradas" (siela), „o bjauriuose dalykuose jis pralaimi", juose viešpatauja materija. – „Šitą įkalintą sielą *Mani* dar vadina žmogaus sūnumi (υἱὸς ἀνθρώπου), būtent pirmojo žmogaus, dangiškojo žmogaus, Adomo Kadmono sūnumi." Tačiau tokiu būdu buvo paaukota tiktai dalis šviesos būtybės (sielos), kuri buvo skirta kovai su blogio karalyste; ji buvo per silpna, jai grėsė pavojus pralaimėti, ir ji turėjo dalį savo ginkluotės, šią sielą, atiduoti materijai. Kita gėrio dalis buvo laisva. „Sielos dalis, kuri nenukentėjo nuo tokio susimaišymo su ὕλη, laisva pakilo į dangų ir iš viršaus padeda skaistinti įkalintą sielą, giminingąją sielos dalį; ir tai yra Ἰησοῦς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής", Jėzus, žmogaus sūnus, *filius impatibilis,* kadangi jis, kaip nekentėjęs, yra priešingybė *filius hominis patibilis,* visoje visatoje įkalintai sielai. „Ana išganytojiška siela pasilieka regimoje šviesoje (*lux secunda ac visibilis* kaip *prima ac inaccessibilis* priešybė), turi joje savo buveinę ir gamtos skaistinimo procese dalyvauja pasinaudodama Saule ir Mėnuliu." Dėl šitos sielos veikimo visa fizinio ir dvasinio pasaulio eiga Mani'ui atrodo kaip gryninimo procesas: „Įkalintos šviesos dalelės iš metempsichozės sūkurio turėjo būti pakeltos, kad tiesiogiai susivienytų su šviesos karalyste. Todėl skaisti dangiškoji siela nusileido į žemę ir pasirodė iliuzine žmogaus forma, kad ištiestų ranką kenčiančiai sielai" (Aristotelio νοῦς παθητικός?)." Anas tik tariamas Ἰησοῦς ἀπαθής nukryžiavimas", taigi tik tariamos nesusijungusio su materija kančios, „atitinka tikrąsias įkalintos sielos kančias. Kaip kad tamsos jė-

gos neturi galios Kristui, taip ir jų prievarta giminingai sielai turi pasirodyti bergždžia. Manichėjai kalba apie Jėzų, kuris yra nukryžiuotas visame pasaulyje ir sieloje; taigi Kristaus nukryžiavimas mistiškai reiškia tik mūsų sielos kentėjimo žaizdas. Pastojanti žemė pagimdo Jėzų *patibilis*, kuris yra žmonių gyvenimas ir išganymas, *omni suspensus e ligno*. Jėzuje pasireiškęs νοῦς yra τὰ ὄντα πάντα."[24]

Tolesnis esminis dalykas, kurį ortodoksalieji *Bažnyčios tėvai* priešino šioms gnostikų spekuliacijoms, yra tas, kad jie tvirtai gynė apibrėžtą objektiškumo formą, Kristaus tikroviškumą, tačiau gynė tokiu būdu, kad ši istorija kaip savo pagrindą turi ir idėją apskritai, taigi šitą vidinį idėjos ir istorinės formos susivienijimą. Taigi tai yra ir tikroji dvasios idėja jos apibrėžta istoriškumo forma. Tačiau idėja kaip tokia dar nebuvo atskirta nuo istorijos. Taigi laikydamasi šios idėjos jos istorine forma, Bažnyčia apibrėžė savo mokymą. Nors arijonai dar nėjo taip toli kaip socinai, kurie Kristų laikė tik nepaprastu žmogumi, tačiau jie nesutiko su tuo, kad Kristuje žmogus pažįsta Dievą. Bet kai iš Kristaus atimamas dieviškumas, nebelieka Trejybės, ir taip išmušamas pagrindas visai spekuliatyviai filosofijai. Pelagininkai neigė gimtąją nuodėmę ir teigė, jog pakanka pačios žmogaus prigimties, kad žmogus būtų doras ir religingas. Tačiau žmogus neprivalo būti toks, koks jis yra iš gamtos, jis privalo tapti dvasiškas. Taigi ir šitas mokymas buvo atmestas kaip erezija. Tad Bažnyčia šiuo atveju buvo dvasios kreipiama tvirtai laikytis apibrėžčių idėjoje, tačiau visada istoriniu būdu. Tokia yra Bažnyčios tėvų filosofija; jie sukūrė Bažnyčią, nes išvystytai dvasiai reikėjo išvystyto mokymo, ir nėra labiau nevykusio dalyko negu kai kurių vėlesnių autorių pastangos ir reikalavimai grąžinti Bažnyčią į jos pradinę formą. Vėliau atsirado *doctores*, jau ne *patres ecclesiae*.

A. SCHOLASTINĖS FILOSOFIJOS SANTYKIS SU KRIKŠČIONYBE

Svarbiausi šio periodo asmenys buvo *scholastai;* tai Europos viduramžių Europos filosofija. Bažnyčios tėvai priklausė daugiausia senajam romėnų pasauliui, Romos imperijai, jie buvo lotyniškosios kultūros žmonės; tas pat pasakytina ir apie bizantiečius. Tačiau išbaigtos Bažnyčios buveinė buvo germanų tautos, kurių filosofavimą ir sąlygojo šios Bažnyčios sankloda. Tiesa, krikščionių Bažnyčia, bendruomenė išsiplėtojo romėnų pasaulyje, tačiau to išsiplėtojimo padariniai, ypač pradiniu laikotarpiu, buvo tik tie, kad Bažnyčia sukūrė savo atskirą bendriją, kuri atsisakė pasaulio, kuri nesiekė pripažinimo ir nepretendavo valdyti; jos siekiai šiuo požiūriu buvo tik negatyvūs, šios bendrijos individai buvo tik kankiniai arba tie, kurie atsisakė pasaulio. Tačiau vėliau Bažnyčia tapo ir viešpataujančia jėga, Rytų ir Vakarų Romos imperatoriai priėmė krikščionybę; taigi Bažnyčia įgijo viešai pripažintą, nenykstančią egzistenciją, kuri darė didelę įtaką ir pasaulietiniams reikalams. Tačiau politinis pasaulis pateko į germanų tautų rankas; taip atsirado naujas pavidalas, kuriam priklauso ir scholastinė filosofija. Ši revoliucija žinoma kaip *tautų kraustymasis.* Šviežios gentys įsiliejo į seną romėnų pasaulį ir jame įsitvirtino; taip ant senojo pasaulio griuvėsių jos pastatė savo naują pasaulį; dar ir dabar šį vaizdą galima pamatyti Romoje, kur krikščionių bažnyčių grožybė iš dalies yra senųjų šventyklų likučiai, o nauji rūmai stovi ant ir tarp griuvėsių.

Svarbiausias elementas viduramžiais yra šitas susidvejinimas, šitas *dvilypumas:* dvi tautos, dvi kalbos. Matome tautas, kurios lig tol viešpatavo, matome ligtolinį pasaulį, kuris buvo sukūręs kalbą, menus, mokslus; ir ant jų įsikūrė naujos tautos, jos įsikūrė ant to, kas joms buvo svetima, todėl jos savo istoriją pradėjo palūžusios savyje. Šioje istorijoje susiduriame ne su tautos vystymusi iš savęs pačios, o su tokiu jos vystymusi, kuris kyla iš prieštaros, kuris yra pilnas šios priešta-

ros, įima prieštarą į save ir mėgina ją įveikti. Taigi tokiu būdu šios tautos buvo paties dvasinio proceso atvaizdas. Juk dvasia ir yra tai, kad ji prisiima prielaidą, suteikia sau gamtiškumą kaip neigimą (Widerlage), atskiria save nuo jo, taigi paverčia jį objektu, ir jau po to šią prielaidą apdoroja, formuoja ir taip ją iš savęs sukuria, pagimdo, savyje rekonstruoja. Todėl krikščionybė kaip Bažnyčia tapo triumfuojančia ir viešpataujančia galybe ir Romos, ir Bizantijos pasaulyje, tačiau nei vienas, nei kitas pasaulis nesugebėjo šios naujos religijos suveiksminti savyje ir iš šio principo pagimdyti pasaulį. Juk abu šie pasauliai buvo užbaigti: juose būta papročių, įstatymų, teisinės būsenos, valstybės konstitucijos (jeigu tai galima pavadinti konstitucija), politinės būsenos, amatų, meno, mokslo, dvasinės kultūros, – visa tai buvo jau sukurta. O dvasios prigimtį, priešingai, atitinka tai, kad šitas kultūrinis pasaulis būtų pačios dvasios pagimdytas ir kad šitas gimdymas iškiltų kaip atoveiksmis asimiliavus ligtolinę būklę. Taigi šie užkariautojai įsitvirtino svetimame pasaulyje ir tapo jo viešpačiais, tačiau kartu jie pateko valdžion naujos dvasios, kuri apskritai jiems buvo užkarta; todėl nors ir valdė, jie, antra vertus, patys buvo dvasios valdomi ir jos atžvilgiu buvo pasyvūs.

Dvasinė idėja, arba dvasiškumas, buvo įdėtas į šituos primityvius barbarus, į jų proto ir dvasios bukumą. Dvasia buvo įskiepyta į šitą bukumą, ir ji pervėrė barbarų širdis; taip idėja tapo imanentiška primityviai prigimčiai, kuri tai idėjai yra be galo priešinga; dėl to tuose barbaruose buvo įdegta begalinė kančia, siaubingos kančios, ir juos pačius galima pavaizduoti kaip nukryžiuotą Kristų. Šie žmonės turėjo atlaikyti savyje šią *kovą,* ir viena tos kovos pusė yra jų filosofija, kuri vėliau pas juos atsirado, o iš pradžių pas juos atėjo kaip tai, kas duota. Tai dar nekultūringos tautos, bet savo barbariškame slogume gilios širdies ir proto; į šią širdį ir į šį protą buvo įdėtas dvasios principas, ir taip tapo neišvengiama šita kančia, šita dvasios ir gamtos kova. Kultūra čia prasideda nuo baisaus prieštaravimo, kurį ji ir turi panaikinti. Tatai yra kančios kara-

lystė, tačiau ir skaistykla; nes tai yra ne gyvūno, bet dvasios kančia, o dvasia nemiršta, ji pakyla iš savo kapo. Tad iš esmės dvi šio prieštaravimo pusės santykiauja taip, kad kaip tik dvasia privalo barbarus valdyti, juose viešpatauti.

Tačiau tikrasis *dvasios viešpatavimas* negali būti toks viešpatavimas, kad dvasia tai, kas yra prieš ją, tiesiog pavergtų; subjektyvios dvasios, su kuria dvasia savaime santykiuoja ir kuri yra priešais ją, ši negali vertinti kaip visiškai paklusnios, jai tarnaujančios, nes subjektyvioji dvasia irgi yra dvasia. Viešpatavimas turi būti toks, kad dvasia subjektyviojoje dvasioje save sutaikytų su savimi pačia. Tokia padėtis, harmonija, *susitaikymas* iš pradžių pasirodo kaip prieštara, kurioje tik viena pusė gali turėti galią ir pajungia sau antrąją. Principas yra tas, kad viešpatauja dvasia; ir tolesniu dvasios vystymusi laikytinas tik toks vystymasis, kai dvasia tampa viešpataujanti, bet šis viešpatavimas yra kaip susitaikymas. Tai reiškia, kad protingi tampa ne tik subjektyvi sąmonė, protas, širdis, bet ir viešasis valdymas, įstatymai, institucijos, žmogaus gyvenimas ir t. t., nes visa tai yra dvasioje. Jau Platono „Valstybėje" susidūrėme su idėja, kad filosofai privalo valdyti. Dabar atėjo laikas, kai sakoma, kad valdyti privalo dvasia, ir pastaroji įgyja tą prasmę, kad valdyti privalo *dvasininkų luomas,* dvasininkija. Taip dvasia įgyja ypatingą formą, ji tampa individu; tačiau tikroji to dalyko prasmė yra ta, kad dvasia privalo būti apibrėžiančioji, ir šis principas pasiekė mūsų laikus. Antai Prancūzijos revoliucijoje matome, kad viešpatauti privalo mintis, abstrakti mintis: mintis turi apibrėžti valstybės santvarką ir įstatymus, ji turi būti žmonių ryšys; ir žmonių sąmonė turi būti ta, kad tai, kas jiems reikšminga, yra abstrakčios mintys, kad reikšmę turi laisvė ir lygybė, nuo kurių priklauso ir paties subjekto tikroji vertė jo santykyje su tikrove.

Viena iš šito susitaikymo formų yra ta, kad subjektas pats savyje yra patenkintas savimi tokiu, koks jis yra, patenkintas savo mintimis, savo norais, savo dvasiniais siekiais, todėl jo žinojimas, mąstymas, jo įsitikinimas jam tampa aukščiausiuoju

dalyku, dieviškumo, to, kas reikšminga savaime ir sau, apibrėžtimi. Taip dieviškumas, dvasiškumas steigiamas mano subjektyvioje dvasioje, yra tapatus man; aš pats esu visuotinybė, ir ji galioja tik tada, kai aš ją netarpiškai žinau. Šita susitaikymo forma yra naujausia, bet ir vienpusiškiausia. Juk dvasiškumas šiuo atveju yra ne objektyviai apibrėžtas, o tik suvoktas, toks, koks jis yra mano subjektyvume, mano sąžinėje; mano įsitikinimas kaip toks šiuo atveju laikomas galutiniu dalyku, taigi tai yra formalus subjektyvumo susitaikymas su savimi. Jeigu susitaikymas turi šią formą, tai situacija, apie kurią anksčiau kalbėjome, nebėra įdomi; ji tėra tai, kas praėjo, kas istoriška. Tai, ką mes žinome, kuo esame įsitikinę, tai, kas netarpiškai atsiskleidžia kiekviename subjekte, – tai yra tiesa ir esamybė savaime ir sau; tad šis būdas, ši tiesos, esamybės savaime ir sau, Dievo santykio su žmogumi įtarpinimo eiga jau nebėra svarbi, tai tėra kažkas istoriška ir galioja kaip dalykas, kuris jau nebėra poreikis mumyse. Tada ir krikščionių religijos teiginiai, jos dogmos įgyja pobūdį svetimybės, to, kas priklauso tam tikram laikotarpiui, su kuo plūkėsi tik to laiko žmonės. Idėja savaime ir sau, tai, kad idėja yra konkreti, kad ji yra dvasia, kad ji santykiauja su objektu, kad ji yra priešpriešа, – visa tai išnyko ir reiškiasi tik kaip tai, kas jau praeita. Mat tai, ką aš sakiau apie krikščionių dogmatikos principą ir ką dar sakysiu apie scholastus, yra reikšminga tiktai laikantis požiūrio, kurį aš nurodžiau, t. y. požiūrio, kad idėja yra svarbi kaip konkrečiai apibrėžta, o ne subjekto netarpiško susitaikymo su savimi pačiu požiūriu. – Taigi visuotinybė yra toji prieštara, kurioje jau esama panaikinimo (Auflösung) principo, kad dvasia yra tai, kas privalo valdyti, bet valdo tik tuo būdu, kad ji yra sutaikanti.

Dabar smulkiau panagrinėsime šios *prieštaros pobūdį*, kaip ji atsiliepė filosofavimui; reikia trumpai priminti, tačiau tik svarbiausiais bruožais, istorinę dalyko pusę. Ta prieštaros forma, kuria ji pasireiškė *istorijoje*, yra, viena vertus, dvasiškumas, kuris kaip toks turi būti širdies dvasiškumas; bet dvasia yra viena, ir tokia yra bendrija tų, kuriuos šitas dvasiškumas

susieja. Taip atsiranda bendruomenė, kuri vėliau pasidaro išoriška, tampa sandara bendruomenės, kuri išsiplečia į *Bažnyčią*. Kadangi dvasia yra principas, tai dvasiška yra netarpiškai visuotina; buvimas atskiru pojūtyje, nuomonėje ir t. t. yra bedvasis. Bažnyčia organizuojasi, bet ji pati įgyja pasaulietinę esatį, turtų, gėrybių, pati tampa pasaulietine su visomis nekultivuotumo aistromis; juk dvasiškumas kol kas yra tik principas. Širdis priklauso esačiai, pasaulietiškumui, tad jiems priklauso ir širdies polinkiai, geismai, taigi širdis ir visi žmonių santykiai dar yra apspręsti šitų polinkių, aistrų, priklauso nuo šio nekultivuotumo. Tad Bažnyčia tik savyje turi dvasinį principą, bet jis nėra tikrai realus, taigi tolesni santykiai dar nėra protingi, nes jie tokie buvo iki dvasinio principo išsivystymo, jo realizavimosi pasaulyje. Nors pasaulietiškumas neatitinka dvasiškumo, pasaulietiškumas egzistuoja kaip esatis ir yra netarpiškai gamtinis pasaulietiškumas, taigi Bažnyčia savyje pačioje turės savo netarpiškai gamtinį principą. Ji savyje turės visas aistras, valdžios siekimą, godumą, apgaulę, smurtą, plėšimą, žudymą, pavydą, neapykantą, taigi visas šias nekultivuotumo ydas; jos irgi bus valdymo dalis. Taigi šis viešpatavimas, nors jis privalo būti dvasios viešpatavimas, iš tikrųjų yra aistros viešpatavimas; taigi Bažnyčia dažniausiai būna neteisi pasaulietiškumo, aistros principo požiūriu, tačiau dvasiniu aspektu ji yra teisi.

Tai, kas stūkso priešais šitą dvasiškąją pasaulietiškąją karalystę, yra *pasaulietinė karalystė* sau, imperatorius stovi priešais popiežių ir Bažnyčią. Pasaulietinė karalystė privalo būti pajungta dvasinei karalystei, kuri pasidarė pasaulietiška; taigi imperatorius tampa *advocatus ecclesiae*, Bažnyčios prievaizdas. Pasaulietinė karalystė tariasi esanti pati sau, bet, antra vertus, ji yra suvienyta su dvasine karalyste, todėl ji pripažįsta šią kaip viešpataujančią. Šioje priešpriešoje turi kilti kova dėl pasaulietiškų dalykų, kurie yra ir pačioje Bažnyčioje, taip pat ir dėl blogų pasaulietiškų dalykų, pasaulietiškam valdymui būdingo smurtiškumo ir barbariškumo. Tačiau kova iš pra-

džių turėjo baigtis pasaulietinės karalystės nenaudai, nes ji ne tik yra pati sau, bet ir pripažįsta kitą karalystę ir turi jai, dvasiai, ir jos aistroms pagarbiai nusileisti. Narsiausi, garbingiausi imperatoriai buvo popiežių, kardinolų, legatų, net arkivyskupų ir vyskupų atskiriami nuo Bažnyčios ir tam negalėjo pasipriešinti, negalėjo pasikliauti išorine galia, nes ji buvo savyje palūžusi; todėl jie visuomet būdavo nugalėtieji ir turėdavo nusileisti.

Antra, dėl atskirų individų papročių, tai, viena vertus, mes matome dvasiškumą širdyje, kurioje jis yra be galo reikšmingas, antra vertus, matome dvasiškumo priešingybę – nekultivuotumą, smurtą, nežabotus geismus. Individai iš vieno kraštutinumo puola į kitą, iš grubiausio siautulio, barbariškumo, savivalės – į visko atsisakymą, visų polinkių, aistrų ir t. t. atmetimą. Didžioji tokių reiškinių iliustracija yra kryžiuočiai. Jie traukia į žygius, kad įgyvendintų šventą tikslą, tačiau tuose žygiuose jie pasiduoda visoms aistroms, o jų vadai šiuo atžvilgiu pirmauja; individai skendi prievartoje, pasidaro grubūs ir laukiniai. Atlikę savo žygį beprotiškiausiu ir beprasmiškiausiu būdu ir praradę tūkstančius žmonių, jie pagaliau pasiekia Jeruzalę; čia jie puola ant kelių, atgailauja ir kremtasi. Tada juos uždega narsa, jie užkariauja Jeruzalę ir vėl puola į tą patį grubumą ir žemas aistras, pasidavę begaliniam žiaurumui maudosi kraujyje, tada vėl atgailauja ir juose vėl įsižiebia pačios žemiausios savanaudiškumo ir pavydo aistros, ir jie pražudo tą turtą, kurį buvo užkariavę savo narsumu. Taip yra todėl, kad principas juose yra dar abstraktus, yra jų sieloje, o pati žmogaus tikrovė dar nėra dvasiškai performuota. – Toks yra minėtos prieštaros pobūdis tikrovėje.

Kai dėl *prieštaros religijos turinyje,* religinėje sąmonėje, tai ji turi daugybę pavidalų; tačiau čia mes nurodysime tik vidinę šio dalyko esmę. Esama Dievo idėjos, antra vertus, – to, kas apie jį žinoma, kas jame yra pažinta – kad jis yra Trejybė; kitas dalykas yra kultas, t. y. procesas, kuriuo patys individai siekia atitikti dvasią, Dievą, įgyti tikrumą, kad jie pateks į Die-

vo karalystę. Išbaigta Bažnyčia yra Dievo karalystės tikrovė žemėje: ji egzistuoja kiekvienam žmogui, kiekvienas joje gyvena ir privalo gyventi. Šioje instancijoje pasiekiamas kiekvieno individo susitaikymas; susitaikymo dėka individas tampa šios karalystės piliečiu ir dalyvauja ano tikrumo įgijime. Tačiau šis susitaikymas yra susijęs su tuo, kad Kristuje įžvelgiama dieviškosios ir žmogiškosios prigimties vienybė, įžvelgiama tai, kokia privalo būti Dievo dvasia žmoguje. Taigi šitas Kristus negali būti tik kažkada buvęs, o susitaikymo gyvenimas negali remtis tik prisiminimu to, kas praėjo; kaip šventieji danguje mato Kristų, taip ir žemėje Kristus privalo būti toks objektas, kuris taip pat gali būti matomas. Be to, šis procesas čia turi būti esamas, kad individas susivienytų su šituo jam duotu objektiškumu, kad šis taptų tapatus jam. Pasaulyje esama to, kas įtarpina kultu, individe tai įvykdoma aukščiausiame taške, kuris vadinamas mišiomis; tada santykis su tuo, kas įtarpina, yra kaip su tuo, kas objektyvu, todėl individas juo turi naudotis, kad tai pasisavintų. Objektyvus elementas šiuo atveju yra tai, kas ir dabar egzistuoja mišiose kaip ostija ir jos priėmimas. Viena vertus, ši ostija, kaip ostija, kaip objektiška, yra tai, kas dieviška, antra vertus, savo pavidalo požiūriu ji yra nedvasinis, išoriškas daiktas. Tačiau tai yra giliausias *išoriškumo* taškas Bažnyčioje; juk prieš daiktą šiame visiškame išoriškume žmogus turi klauptis ne todėl, kad jis yra valgymo objektas.

Lutheris pakeitė tokį kulto būdą; tame, kas vadinama Paskutine vakariene, Lutheris išsaugojo mistinį tašką, kad subjektas priima į save Dievą, bet jis tarė, kad tai, ką subjektas priima, yra dieviška tik tada, kai tai daroma tikint, nes tikint tai, kas priimama, jau nebėra išorinis daiktas. Šitas tikėjimas ir valgymas kaip tik ir yra pradinis subjektyvus dvasiškumas; daiktas tampa dvasiškas tik tada, kai yra tame subjektyviame dvasiškume, o ne tada, kai lieka išoriniu daiktu. Viduramžių Bažnyčioje, katalikų Bažnyčioje apskritai ostija buvo garbinama kaip išorinis daiktas: antai jeigu pelė sugriaužia ostiją, turi būti gar-

binama ji ir jos ekskrementai; taigi dieviškumas šiuo atveju turi visiško išoriškumo formą. Tatai yra centrinis taškas baisios priešpriešos, kuri, viena vertus, pašalinama, antra vertus, lieka visišku prieštaravimu, todėl ostija, vis dar būdama grynai išorinis daiktas, privalo būti ir tai, kas didu, absoliutu.

Su šituo išoriškumu susijusi kita to dalyko pusė, šio santykio sąmonė; juk dvasiškumo sąmonė, to, kas yra tiesa, sąmonė yra dvasininkijos nuosavybė. Ostija kaip daiktas, žinoma, irgi yra kito nuosavybė, ir iš šio kito ji, kaip išskirtinis daiktas, turi įgyti šitą išskirtinumą, kitas turi ją pašventinti, ir tai irgi yra tik išorinis individų veiksmas. Suteikti daiktui šį išskirtinumą yra Bažnyčios prerogatyva; iš Bažnyčios jį gauna pasauliečiai. – Be to, individai yra Dievo karalystėje; šita Kristaus istorija – kad Dievas tapo žmogumi, kad jis paaukojo save ir šio pasiaukojimo dėka atsisėdo Dievo Tėvo dešinėje, – ši istorija visada slypi mišių aukoje.

Tačiau mes dar turime aptarti subjekto laikyseną jame pačiame, aptarti ją tuo požiūriu, kad jis priklauso Bažnyčiai ir yra tikras jos narys. Priėmus individus į Bažnyčią, jų dalyvavimas joje turi būti vis atkuriamas. Tatai yra apsivalymas nuo nuodėmių, o kad jis būtų galimas, reikia, pirma, kad žmogus apskritai žinotų, kas yra blogis, kas yra nuodėmė, antra, kad individas siektų gėrio ir religinių dalykų, trečia, kad žmogus dėl savo prigimtinio nuodėmingumo nusižengtų. Tačiau vidus, sąžinė, turi būti teisi. Taigi įvykdyti nusižengimai turi būti atitaisyti ir padaryti nebuvusiais: žmogus turi būti nuolatos apvalomas, tarsi iš naujo pakrikštijamas ir iš naujo priimamas į Bažnyčią; jį nuo Bažnyčios atskiriantis negatyvumas turi būti nuolatos iš naujo pašalinamas. Kad žmogus priešintųsi šitam nuodėmingumui, jam yra duoti pozityvūs priesakai, įstatymai, t. y. ne iš dvasios prigimties gali būti žinoma, kas gera, o kas bloga. Taigi Dievo įstatymas yra tai, kas išoriška, todėl jis turi kažkam priklausyti; dvasininkija yra atskirta nuo kitų, nes ji turi išskirtinę nuosavybę žinoti: ir mokymo apibrėžtis, ir malonės priemones, t. y. būdą, kaip individas kulte

esti religingas ir kaip jis pasiekia savo paties tikrumą, kad jis yra dieviškumo dalininkas. Kaip Bažnyčia yra kulto valdytoja, taip ji yra ir individų veiksmų moralinio vertinimo valdytoja, sąžinės valdytoja; todėl žmogaus vidujybė, jo atsakomybė už savo veiksmus pereina į svetimas rankas, atitenka kitam asmeniui, ir subjektas – netgi pati giliausia jo vidujybė – yra be patybės. Bažnyčia taip pat žino, ką individas privalo daryti. Individo nusižengimai turi būti žinomi, ir kitas subjektas, Bažnyčia, juos žino; nuodėmė turi būti išpirkta, ir tai taip pat įvyksta išoriniu būdu – atgailavimu, pasninkavimu, plakimusi, karo žygiais, piligrimyste ir t. t. – Tatai yra savęs nebuvimo santykis, bedvasiškumas, žinojimo bei valios stoka ir aukščiausiuose dalykuose, ir banaliausiuose veiksmuose. Šitas žinojimas glūdi Bažnyčioje, Bažnyčia taip pat dalija ir malonės įgijimo priemones kaip išoriškai valdomą daiktą.

Tokie yra svarbiausieji išoriškumo santykiai pačioje religijoje, nuo jų priklauso visos kitos apibrėžtys. Šitaip tiksliau apibrėžiamas ir tas santykis, kuris susidarė filosofijoje. Tačiau barbarų tautose krikščionybė galėjo turėti tik tokią išorinės būties formą. Tatai priklauso istorijai. Nes šių tautų bukumui ir pasibaisėtinam laukiniam jų būdui turėjo būti priešpriešintas jų pavergimas, ir tik tokio tarnavimo būdu vyko jų auklėjimas. Tokį jungą kentė žmonija, tokią nuožmią drausmę ji turėjo patirti, kad germanų tautas pakeltų į dvasios aukštumas. Tačiau šita nuožmi tarnystė turėjo pabaigą, turėjo tikslą; tas tikslas yra nesenkanti versmė ir begalinis paslankumas, o atlygis – dvasios laisvė. Indai irgi turėjo tokią tarnystę, bet jie yra negrįžtamai prarasti; jie pririšti prie gamtos, tapatūs jai, tačiau savyje priešiški prigimčiai. – Taigi žinojimas yra apribotas Bažnyčia, bet ir paties šio žinojimo pagrindas yra tvirtas pozityvus autoritetas, ir šis autoritetas yra svarbiausias scholastinės filosofijos bruožas; tad pirma šios filosofijos apibrėžtis yra laisvės nebuvimas.

Tiesą sakant, *scholastinė filosofija* yra labai neapibrėžtas pavadinimas, kuris nurodo veikiau tam tikrą bendrą manierą, o

4. 567

ne sistemą, jeigu šiuo atveju apskritai galima kalbėti apie kokią nors filosofinę sistemą; filosofija kaip scholastika nėra tam tikras apibrėžtas mokymas, toks kaip, pavyzdžiui, Platono filosofija arba skepticizmas. Tatai yra pavadinimas, kuris žymi filosofinius krikščionybės siekius, trukusius beveik tūkstantį metų. Tačiau ji iš tikrųjų plėtojasi vienos sąvokos rėmuose, ir tą sąvoką mes smulkiau aptarsime.

Scholastinę filosofiją sunku studijuoti jau vien dėl *kalbos.* Posakiai, kuriuos vartoja scholastai, yra, žinia, barbariška lotynų kalba; bet tai ne scholastų, o paties lotyniškojo švietimo kaltė. Šiuo atveju kalta kalba; ji yra netinkamas instrumentas tokioms filosofinėms kategorijoms, kadangi naujosios dvasinės kultūros apibrėžtys lotynų kalba negalėjo būti išreikštos. Ši kalba turėjo būti prievartaujama; graži Cicerono lotynų kalba negali leistis į gilias spekuliacijas. Iš jokio žmogaus negalima reikalauti, kad jis šią viduramžių filosofiją žinotų iš autopsijos, kadangi jos tekstai yra daugiatomiai ir pasibaisėtinai parašyti, begalinės apimties ir skurdaus turinio. – Mes apskritai turime daug didžiųjų scholastų *veikalų,* ir jie labai daugiasluoksniški; nelengvas uždavinys juos studijuoti, ir juo jie vėlesni, juo formalesni. Scholastai rašė ne tik vadovėlius, jų raštai labai gausūs: Alberto Didžiojo – 21 foliantas, Dunso Škoto – 12, Tomo Akviniečio – 18. Jų ištraukų galima rasti įvairiuose veikaluose. – *Svarbiausieji šaltiniai* yra šie: 1) Lambertus Danaeus, Įvadas *(in prolegomenis)* į *Commentarius in librum primum sententiarum* (Petri Lombardi), Genevae 1580; tai geriausias šaltinis ištraukomis; 2) Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna;* 3) Kramer, *Fortsetzung von Bossuets Weltgeschichte,* du paskutiniai tomai; 4) Thomas Aquinas, *Summa.* – Ištraukų iš šios filosofijos veikalų yra Tiedemanno filosofijos istorijoje, taip pat Tennemanno filosofijos istorijoje; Rixneris irgi pateikia gerai atrinktų tekstų.

Mes apsiribosime bendrų dalykų išdėstymu. Scholastikos *pavadinimas* kilo iš to, kad Karolio Didžiojo laikais didžiosiose mokyklose prie didžiųjų Bažnyčios katedrų ir vienuolynų, o

tokių vietų buvo tik dvi, prižiūrėtojas (dvasininkas, kanauninkas), kuris kontroliuodavo mokytojus *(informatores)*, buvo vadinamas *scholasticus* (ketvirtame ir penktame šimtmetyje ir mokytojas buvo vadinamas mokiniu); be to, šis prižiūrėtojas pats skaitė svarbiausio mokslo – teologijos – paskaitas. Vienuolynuose mokyčiausias vienuolis dėstė kitiems vienuoliams. Tačiau kalbama ne apie juos; šis pavadinimas išliko, nors scholastinė filosofija buvo kas kita. Šios filosofijos pavadinimas išliko kaip pavadinimas tų, kurie teologiją dėstė moksliškai ir sistemiškai.

Pasinaudojant teologine forma, galima pasakyti, kad viduramžiai apskritai yra ne dvasios (nes pastaroji yra dvasininkijos nuosavybė), o Sūnaus viešpatavimas. Juk Sūnus yra tai, kas skiriasi nuo Tėvo, ir suprantamas kaip tame skirtume liekantis, jis tik savaime yra Tėvas, tik savaime yra idėja; tačiau dvasia pirmiausia yra meilė, Sūnaus ir Tėvo vienybė; Sūnus kaip meilė yra dvasia. Jeigu mes nederamai akimirką įstrigsime šiame skirtume, nematydami jame ir tapatumo, tai Sūnus bus kitas asmuo; ir taip apibrėžti yra viduramžiai. *Filosofijos pobūdis viduramžiais* yra mąstymas, suvokimas, filosofavimas, kurie paremti tam tikra prielaida; tai nėra mąstanti idėja savo laisvėje, – ji yra priklausoma nuo tam tikros išoriškumo formos, nuo prielaidos. Taigi mes šiuo atveju susiduriame su tokiu pat pobūdžiu, kuris būdingas ir bendrai viduramžių būklei, todėl aš anksčiau ir užsiminiau apie konkretų viduramžių pobūdį: kiekvienas laikas pasižymi tam tikra jam savita apibrėžtimi. Viduramžių filosofijoje glūdi krikščionybės principas, kuris yra didžiausias mąstymo skatinimas, nes krikščionybės idėjos yra ištisai spekuliatyvios. Viena šio dalyko pusė yra ta, kad idėja suvokiama širdimi; širdimi mes vadiname atskirą žmogų. Netarpiškos atskirybės tapatumas idėjai yra tas, kad Sūnus, tarpininkas, žinomas kaip *šitas* žmogus; tatai yra dvasios tapatumas su Dievu širdžiai kaip tokiai. Tačiau todėl pats šitas ryšys, kadangi jis kartu yra ryšys su Dievu Dieve, yra netarpiškai mistinis, spekuliatyvus; tad jame ir glū-

4*

di tas reikalavimas mąstyti, kurį patenkino iš pradžių Bažnyčios tėvai, o po to – scholastai.

Taigi scholastinė filosofija iš esmės yra teologija, o ši teologija netarpiškai yra filosofija. Visas kitas teologijos turinys yra tik tas, kuris yra vaizdiniuose, religijoje; tai yra dogmatikos žinios, jų turi turėti kiekvienas krikščionis, kiekvienas valstietis ir t. t., tai žinojimas kaip mokslas. Kita, tai, kas teologiją daro mokslu, yra išoriškas istorinis turinys, jo tyrinėjimas – antai kiek yra Naujojo Testamento rankraščių, ar tekstai surašyti pergamente, ar medvilnėje, ar popieriuje, ar jie užrašyti unicialiniu raštu, iš kurio šimtmečio šie rankraščiai, kokie buvo žydų tam tikro laikotarpio vaizdiniai, popiežių, Bažnyčios Susirinkimų priimtų nutarimų, vyskupų, Bažnyčios tėvų istorija. Tačiau visos šios žinios nėra Dievo prigimties dalis, Dievo ir žmogaus santykio dalis. Esminis, vienintelis teologijos kaip mokslo apie Dievą objektas yra Dievo prigimtis; ir šitas turinys pagal patį savo pobūdį yra iš esmės spekuliatyvus, todėl tokie teologai galėjo būti tik filosofai. Mokslas apie Dievą yra ištisai filosofija. Filosofija ir teologija čia laikomos tapačios, ir jų išsiskyrimas jau buvo perėjimas į moderniuosius laikus, kai imta galvoti, kad mąstančiam protui tiesa gali būti tai, kas nėra tiesa teologijai. Viduramžiai, priešingai, rėmėsi požiūriu, kad tiesa yra tiktai viena.

Dabar smulkiau aptarsime *scholastikos pobūdį*. Šiame scholastiniame judėjime mąstymas užsiima savo reikalu visai neatsižvelgdamas į tikrovę, į bet kokį patyrimą; daugiau jau nebekalbama apie tai, kad reikia suvokti tikrovę ir ją apibrėžti mintimis. Jeigu anksčiau sąvoka ir prasiverždavo Aristotelio filosofijoje, tai, pirma, ji buvo suprantama ne kaip turinio būtinumas, ne kaip jo tolesnis plėtojimas, o suvokiama kaip paeiliui vykstantys jo reiškiniai (suvoktos tikrovės ir minties mišinys); sąvokomis, antra, dar mažiau buvo persunkta didžioji turinio dalis, kuri paviršutiniškai buvo suvokiama minties forma, ypač stoikų ir epikūrininkų filosofijoje. Scholastinė filosofija apskritai abstrahuojasi nuo tokių pastangų; ji visiškai

praeina pro tikrovę kaip paniekos vertą dalyką, tikrovė jos visiškai nedomina. Juk protas savo įgyvendinimą, savo esatį suranda kitame, ne *šiame* pasaulyje; o visa kultūros raida nukreipta į tai, kad būtų atkurtas tikėjimas *šituo* pasauliu. Todėl visas žinojimas ir veikimas, susiję su domėjimusi *šituo* pasauliu, apskritai buvo ištremti. Žinioms, kurios lydi interesą matyti, girdėti ir t. t., ramiam paprastos tikrovės nagrinėjimui ir tyrinėjimui nebuvo vietos, lygiai taip ir mokslams, kurie savuoju būdu pažįsta apibrėžtą tikrovės sritį ir yra realios filosofijos medžiaga; tai pasakytina ir apie menus, kurie idėjai suteikia juslinę esatį; taip pat ir teisė, tikrojo žmogaus pripažintumas rėmėsi ne visuomeniniais santykiais, jų pagrindas buvo kitur, o ne čia. Tai, kad nebuvo tikrovės protingumo, kitaip tariant, kad protingumas esatyje neįgijo realumo, neįgijo tikrovės, ir yra pati barbarybė mąstymo, kuris priskyrė save kitam pasauliui ir neturėjo proto sąvokos – sąvokos, kad savo paties tikrumas yra visa tiesa.

Atskirta mintis dabar turi tam tikrą turinį; inteligibilus pasaulis yra pati sau esanti tikrovė, į kurią nukrypsta mintis. Minties elgseną šiuo atveju galima palyginti su tokia sampročio elgsena, kai jis kreipiasi į juslinį ir suvokiamą pasaulį, deda jį pagrindan kaip substanciją ir apie jį samprotauja: samprotis nėra savarankiškas judėjimas, jis turi tvirtą objektą subjekte, savarankiškoje esmėje, todėl jis nėra tikroji filosofija, kuri prasiskverbtų į esmę ir ją nusakytų, jis tik suranda esmės predikatus. Panašiai ir scholastinė filosofija subjektu paverčia inteligibilų krikščionių religijos pasaulį, Dievą ir visas su tuo pasauliu susijusias aplinkybes; Dievas yra savarankiškas objektas, kuriam mintis suranda tiktai predikatus: kad Dievas yra nekintamas, ar materija yra amžina, ar žmogus yra laisvas ir t. t., lygiai taip samprotis sukinėjasi tarp to, kas reiškiasi ir suvokiama. Čia scholastinė filosofija buvo palikta begalinio apibrėžtų sąvokų judrumo valiai; galimybė ir tikrovė, laisvė ir būtinumas, savybė ir substancija ir t. t. – šios kategorijos yra kaip tik tokios prigimties, kad jose nėra nieko tvirta,

jos tėra gryni judėjimai. Koks nors dalykas, apibrėžtas kaip galimybė, lygiai taip pat virsta savo priešybe, – jo reikia atsisakyti; apibrėžtį tada galima išgelbėti tik pasirėmus nauja skirtingybe, taigi, viena vertus, apibrėžties atsisakoma, antra vertus, jos tvirtai laikomasi. Scholastai įgijo blogą vardą kaip tik per savo begalines distinkcijas.

Siekiant šitų apibrėžimų abstrakčiomis sąvokomis, scholastikoje viešpataujančią padėtį įgijo Aristotelio filosofija, tačiau ne visa, o tik jo „Organonas", jo logika, kuri yra svarbi joje formuluotais mąstymo dėsniais ir metafizinėmis sąvokomis, kategorijomis. Daugelį šimtmečių buvo žinomi ir naudojami tik šitie Aristotelio veikalai; su Aristotelio metafizine fizika Vakarų kraštai gerokai vėliau susipažino iš arabų filosofų, išverstų į lotynų kalbą, ir tokia ji naudota daugelį amžių, kol buvo sužinoti graikiški tekstai ir apskritai vėl paplito graikiškoji literatūra. Tatai buvo bloga romėnų tradicija, tarsi nutraukusi pasaulio kultūros raidą. Šios abstrakčios sąvokos savo apibrėžtume ir buvo tas scholastinės filosofijos samprotis, kuris nepajėgė iš savęs išeiti į laisvę, taigi suvokti proto laisvę.

Taigi filosofavimas čia buvo silogistinis samprotavimas pagal mokyklos taisykles. Kaip Graikijos sofistai, siekdami pažinti tikrovę, klaidžiojo abstrakčiose sąvokose, taip ir scholastai klaidžiojo jose, siekdami pažinti savo intelektualųjį pasaulį. Sofistai rėmėsi būtimi, kurią jie iš dalies gelbėjo nuo sąvokos negatyvumo, o iš dalies kaip tik tuo remdamiesi teisino būtį sąvoka. Taip ir scholastai pirmiausia siekė išgelbėti pagrindą, krikščionių intelektualųjį pasaulį, nuo sąvokos painiavos ir kartu tą pasaulį sąvoka įrodyti ir paaiškinti. Taigi visuotinė scholastinės filosofijos forma yra ta, kad ji iškelia teiginį, pateikia jam kontrargumentus ir pastaruosius paneigia antisilogizmais ir perskyromis. Todėl filosofija nebuvo atskirta nuo teologijos, ir ji pati savaime nuo teologijos nesiskiria, kadangi filosofija kaip tik ir yra abstrakčios esmės žinojimas, taigi teologija. Tačiau scholastų teologijai krikščionių absoliutus pa-

saulis buvo sistema, kuri jiems reiškė tikrovę, – graikų sofistams tokia sistema buvo paprastoji tikrovė. Taigi tikrajai filosofijai liko tik mąstymo dėsniai ir abstrakcijos.

Tai, kaip šitas krikščionių pasaulis buvo dedamas filosofijos pagrindan, dažnai privesdavo prie komiškų samprotavimų, pavyzdžiui, nominalistų ginče su realistais. Pirmieji teigė, kad visuotinybė yra tik vardas, o pastarieji, tam prieštaraudami, pateikdavo juokingų argumentų. Abelaras priekaištauja Roscelinui, jog šis teigiąs, kad joks daiktas neturi dalių, dalūs yra tik žodžiai, kurie pažymi daiktus. Abelaras daro išvadą, kad, pasak Roscelino, Kristus valgė – aš nežinau kur – ne tikrą keptos žuvies dalį, o tiktai dalį žodžių „kepta žuvis" (taigi iš tiesų tai negalėjo būti dalis); tačiau toks aiškinimas esąs absurdiškas ir nuodėmingas.[25] Mes, remdamiesi vadinamuoju sveiku žmogaus protu, samprotaujame ne geriau. Tačiau scholastų teologijos nereikia įsivaizduoti vien taip, kad ji, kaip mūsų laikais, susideda tik iš istoriškai išdėstyto mokymo apie Dievą, nes iš tikrųjų joje slypi giliausios Aristotelio ir neoplatonikų spekuliacijos. Tokį jos filosofavimą – jame daug puikių dalykų – nubrėžė Aristotelis, tik jo filosofijoje jis paprastesnis ir grynesnis; o scholastų filosofija kaip visuma yra anapus tikrovės ir sumišusi su krikščionių tikrovės vaizdiniais.

Iš to, kas sakyta, išplaukia, kad filosofavimas, mąstymas yra surištas su absoliučiomis prielaidomis; tatai yra Bažnyčios mokymas, ir nors jis pats yra spekuliatyvus, tačiau pateikiamas kaip išoriškas objektas. Taigi mąstymas pasirodo ne kaip laisvas, iš savęs išeinantis ir savyje save pagrindžiantis, o kaip priklausomas nuo duoto turinio, kuris yra spekuliatyvus, tačiau jame slypi ir netarpiška esatis. Išvada, plaukianti iš šitaip apibrėžto mąstymo, yra ta, kad mąstymas, surištas su tokia savo prielaida, iš esmės yra suprantamas kaip samprotaujantis mąstymas; samprotavimas yra formalus loginis mąstymo būdas. Nuo vienos apibrėžties einama prie kitos, ir tokios apibrėžtys, kaip ypatingos, apskritai yra baigtinės; apibrėžtis santykiuoja

kaip išoriška, o ne kaip save su savimi susiejanti. Su šia baigtine forma netarpiškai surištas ir baigtinis turinys; tatai yra apskritai turinio baigtinė forma. Taigi mąstymas nėra laisvas, ir šitas mąstymo savęs išsižadėjimas yra esminė jo turinio apibrėžtis. Norint tai išreikšti konkrečiau, galima remtis žmoniškumu ir kalbėti, pavyzdžiui, apie žmogiškai konkrečią sielą apskritai, apie žmoniškumą. Šioje konkretybėje glūdi tai, kad žmogus kaip mąstantis ir jaučiantis turi esamą dabartį, kad toks konkretus turinys yra įsišaknijęs jo mintyse, taigi šita konkretybė yra medžiaga jo savarankiškai sąmonei. Formalus mąstymas orientuojasi pagal ją; tokia sąmonė patarnauja klaidžiojančiam abstrakčiam samprotavimui kaip tikslas, kuris nustato tam tikrą ribą ir samprotavimą sugrąžina į žmogiškąją konkretybę. Ano meto filosofavimo būdas tokio turinio stokoja. Minties dėka iš šito barbariškumo išsirutuliojo, viena vertus, Bažnyčios mokymas, antra vertus, žemiškasis žmogus; o barbariškumas kaip tik ir yra minėtoji prieštara, jis juo baisesnis, juo toje prieštaroje daugiau dvasios. Dėl to, kad apskritai egzistuoja ši prieštara, dėl to, kad ir pats žmogus, ir tai, kas vadinama sveiku žmogaus protu, dar nėra įsiskverbę į protingumą, žmogus formalaus mąstymo orientavimui dar neturi jokio konkretaus turinio; ir tai, ką jis apie tokį turinį samprotauja, nepagrįstai priklauso nuo formalaus mąstymo formalių apibrėžčių, nuo samprotavimo. O tos gamtinių santykių, gamtos dėsnių ir pan. apibrėžtys, kurios vis dėlto sutinkamos, dar neturi atramos patyrime, dar nėra sveiko žmogaus proto apibrėžtos. Turinys ir šiuo atžvilgiu yra bedvasis; ir šie bedvasiai santykiai apgręžiami ir – kadangi jie privalo pereiti į aukštesnių, dvasinių dalykų apibrėžtis – perkeliami į dvasios sritį.

Esame krikščionybėje. Filosofija turi atsikurti pasiremdama krikščionybe. Pagonybėje pažinimo šaknis buvo išorinė ir subjektyvi gamta – patybė ir patybė kaip patybės neturintis mąstymas. Gamta – ir kaip vidinė, prigimtinė žmogaus patybė, ir kaip mąstymas – turėjo pozityvią, teigiančią reikšmę, todėl visa tai vertinta teigiamai. Krikščionybėje tiesos šaknis

turi visiškai kitą prasmę; tatai buvo tiesa, nukreipta ne tik prieš dievus, bet ir prieš filosofiją, prieš gamtą, prieš netarpišką žmogaus sąmonę. Gamta joje nebėra gera, ji yra negatyvus dalykas; savimonė, žmogaus mąstymas, jo grynoji patybė, – visa tai krikščionybėje turi negatyvią reikšmę. Patybė turi būti įveikta, ji yra netarpiškas tikrumas. Gamta neturi jokio reikšmingumo ir nėra verta dėmesio. Dangus, Saulė, gamta yra lavonas, kuris neturi dominti žmogaus. Patybė privalo pasinerti, nugrimzti į kitą, anapusę patybę; tik joje ji įgyja vertę. Ši kita patybė, kurioje savoji patybė turi įgyti savo laisvę, iš pradžių irgi yra šita, o ne visuotinė patybė. Ji neturi visuotinumo formos, ji yra laike ir erdvėje apibrėžta, ribota, bet turi ir absoliuto, esamybės savaime ir sau reikšmę. Taigi savoji patybė yra paaukota, o tai, ką už tai įgyja savimonė, yra ne visuotinybė, ne mąstymas, o tai, kad ji paskęsta šitoje, bet anapusėje, patybėje. Taip idėja tampa absoliučiu turiniu, labai konkrečiu turiniu, kuriame suvienytos begalinės priešingybės; šis turinys yra galia, suvienijanti dalykus, kurie sąmonei atrodo be galo tolimi vienas kitam, – mirtingumą ir absoliutą. Šis absoliutas pats yra absoliutus tik kaip šita konkretybė, kaip vienybė, ne kaip abstrakcija, o kaip visuotinybės ir atskirybės vienybė; šita konkreti sąmonė pirmiausia ir yra tiesa.

Vienas išeities taškas, gamtos stebėjimas, pažinimui neegzistuoja. Gamtos stebėjimas mums duoda dėsnius; gamtos atskirų egzistencijų atžvilgiu šita visuotinybės, dėsnių teisė yra absoliuti. Dėsniai šiuos atskirumus suvienija, sujungia, ištraukia jų esenciją; šito intereso dabar trūksta. Gamta kaip atskirybė, taip pat jos dėsniai, visuotinybė, turi tik negatyvaus dalyko reikšmę, kuris veikiau atiduotas dvasios, netgi dvasinio subjektyvumo, valiai; gamtos eiga visur priklauso nuo stebuklų ir yra jų pertraukiama. – Be to, nuošalyje lieka tai, kad aš šiuo atveju egzistuoju kaip patybė. Mąstydamas aš iš esmės teigiančią reikšmę turiu ne kaip „šitas“, o kaip mąstantis Aš; tačiau tiesos turinys dabar yra visiškai atskiras, todėl Aš mąstymas atpuola.

Šitas gamtinio būtinumo atsisakymas susijęs dar ir su tuo, kad visas tolesnis turinys, visa ana tiesa, kuri yra gamtos visuotinybė, yra duota, apreikšta. Pagrindas, kodėl kitas turinys irgi yra tikras, pasirodo kaip nepriklausantis nuo mano patybės, kaip įgytas be patybės. Tiesa, šiuo atveju būtinas dvasios liudijimas, ir tame dalyvauja mano vidujiškiausia patybė. Tačiau dvasios liudijimas yra apskritai slėpiningas, savęs savyje neišvystantis; jis negimdo savo turinio iš savęs, o jį gauna. Toliau: dvasia, kuri liudija, pati savo ruožtu skiriasi nuo manęs kaip individo; mano liudijanti dvasia yra kìta negu aš ir man lieka tik tuščia pasyvumo tūtelė.

Šio griežto požiūrio viduje vėl turėjo užgimti filosofija. Pirmas šio turinio apdorojimas, visuotinybės, minties įpynimas į šį turinį yra scholastinės filosofijos darbas. O baigiamasis tarpsnis yra tikėjimo ir proto priešprieša; pastarasis jautė poreikį užsiimti gamta, kad įgytų netarpišką tikrumą ir rastų pasitenkinimą visuotinybėje, antra vertus, kad pasitenkinimą jam suteiktų jo paties mąstymas, specifinis gimdymas iš savęs.

Šios apibrėžtys čia yra visuotinis filosofavimo pobūdis; pereidami prie konkretaus nagrinėjimo, trumpai pabrėšime *svarbiausius momentus*.

Tai, ką iš pradžių randame kaip filosofiją viduramžiais, savarankiško valstybių susidarymo pradžioje, yra skurdūs likučiai romėnų pasaulio, kuris po savo žlugimo nusmuko visais atžvilgiais. Tad Vakaruose buvo žinomas viso labo Porfirijo „Įvadas", loginių Aristotelio raštų lotyniški *Boecijaus* komentarai ir *Kasiodoro* ištraukos iš šių raštų; tai buvo labai skurdūs vadovėliai, skurdūs buvo ir Augustinui priskiriami traktatai „De dialectica" ir „De categoriis", pastarasis buvo Aristotelio veikalo apie kategorijas parafrazė.[26] Tai buvo pradinė paspirtis ir filosofijos mokymo priemonės; šiems vadovėliams būdingas visiškai išoriškas ir formalus dalyko traktavimas.

Scholastika kaip visuma atrodo vienspalvė. Ligi šiol bergždžiai stengtasi atskleisti apibrėžtas perskyras ir pakopas šioje

teologijoje, viešpatavusioje nuo aštunto ar net nuo šešto šimtmečio kone iki šešiolikto; ši beveik tūkstančio metų istorija išlaikė tą patį požiūrį, tą patį principą: bažnytinis tikėjimas ir formalizmas, kuris yra tik amžinas suirimas ir sukimasis pačiame savyje. Vėliau atsiradus galimybei studijuoti pačius Aristotelio veikalus, viduramžių filosofijoje įvyko tik lygio pokytis, bet tai nebuvo tikra mokslinė pažanga. Tai ne mokslo, o veikiau žmonių istorija; tatai – dievobaimingi, taurūs ir labai puikūs žmonės.

Paprastai scholastinė filosofija pradedama nuo *Jono Škoto Eriugenos* devintame amžiuje (apie 860 metus); jo nereikia painioti su Dunsu Škotu. Jo tėvynė nėra tiksliai žinoma, neaišku, ar jis kilęs iš Škotijos, ar iš Airijos: „Škotas" rodytų jo škotišką kilmę, bet Eriugena – airišką. Jis buvo pirmasis, nuo kurio prasideda tikroji filosofija, o ji šiuo atveju daugiausia veikiama neoplatonikų idėjų. Beje, kai kur buvo žinomi atskiri Aristotelio veikalai, su jais buvo susipažinęs jau Jonas Škotas; tačiau apskritai graikų kalbą retai kas mokėjo. Eriugena šiek tiek mokėjo graikų, hebrajų ir net arabų kalbą, tačiau nežinoma, kaip jis jų išmoko. Be to, jis išvertė iš graikų kalbos į lotynų raštus Dionisijo Areopagito, vėlyvojo Aleksandrijos mokyklos graikų filosofo, kuris sekė daugiausia Proklu; išvertė „De coelesti hierarchia" ir kitus veikalus, kuriuos Bruckeris[27] pavadino *nugae et deliria Platonica.* Konstantinopolio imperatorius Mykolas Balbas šiuos veikalus 824 m. padovanojo imperatoriui Liudvikui Pamaldžiajam; Karolis Plikagalvis pavedė juos išversti Jonui Škotui, kuris ilgą laiką gyveno jo dvare. Šitaip Vakarų kraštai šį tą sužinojo apie Aleksandrijos filosofiją. Popiežius barė imperatorių ir jam skundėsi; vertėjas susilaukė popiežiaus priekaišto, nes „jis turėjo pagal paprotį knygą iš pradžių atsiųsti jam, kad gautų pritarimą." Po to Jonas Škotas gyveno Anglijoje kaip karaliaus Alfredo įsteigtos akademijos Oksforde vadovas.[28]

Škotas ir pats rašė veikalus, kurie pasižymėjo tam tikru gilumu ir sąmoju: „Apie gamtą ir įvairias jos tvarkas" („De

naturae divisionae") ir kt. Daktaras Hjortas Kopenhagoje 1823 m. irgi pateikė ištraukų iš Eriugenos raštų. Škotas Eriugena pradeda filosofiškai, neoplatonikams įprastu būdu, o ne laisvai pasakodamas. Džiaugiamės, kai Platono, taip pat ir Aristotelio filosofijoje surandame naują sąvoką, kurią jie atskleidžia pasakojimu, kai, palyginę ją su filosofija, atrandame, kad ji teisinga ir gili; tuo tarpu čia viskas jau gatava. Škoto teologija nėra paremta Šventojo Rašto aiškinimu ir Bažnyčios tėvų autoritetu, todėl Bažnyčia dažnai smerkdavo jo raštus. Antai Liono Bažnyčios Susirinkimas Škotui pareiškė tokį priekaištą: „Mus pasiekė raštai niekus tauškiančio žmogaus, kuris Dievo numatymą svarsto žmogiškuoju būdu arba, jo paties žodžiais, vadovaudamasis filosofiniais argumentais, ir visai nesiremia Šventuoju Raštu ir Bažnyčios tėvų autoritetu; jis pats gina savo teiginius, pagrįsdamas juos savo įstatymais – Dievo raštams jis nepaklūsta."[29] Filosofijos ir religijos išsiskyrimas įvyko vėliau. Šitai buvo dar tik scholastikos pradžia. Beje, Škoto Eriugenos negalima priskirti prie scholastų.

B. BENDRIEJI ISTORINIAI ASPEKTAI

Paskesnė scholastinė filosofija laikosi Bažnyčios mokymo; Bažnyčios sistema joje laikoma filosofijos pagrindu. „Tikroji filosofija yra tikroji religija, o tikroji religija yra tikroji filosofija", – taip sakė jau Škotas Eriugena.[30] Mes turime krikščionių Bažnyčios tikėjimo mokymą, kuris anksti buvo suformuotas Bažnyčios Susirinkimų; evangelikų Bažnyčios tikėjimas buvo nusistovėjęs jau iki šių Susirinkimų, kuriais remiasi katalikų Bažnyčia. – Scholastams būdingos svarbiausios mintys ir mąstymo interesai yra: α) nominalizmo ir realizmo ginčas; β) Dievo buvimo įrodymai; tai – visiškai naujas reiškinys.

1. Tikėjimo mokymo kūrimas ant metafizinių pagrindų

Konkrečiau tariant, scholastų pastangos *pirmiausia* buvo nukreiptos į tai, kad ant metafizinių pagrindų būtų suformuotas krikščionių Bažnyčios tikėjimo mokymas. Remiantis tuo, sistemiškai buvo traktuojami ir visi kiti Bažnyčios mokymai. Be to, šis mokymas turėjo savo šakas, savo atmainas, kurių dogmatika neapibrėžė. Patys šie pagrindai bei tolesni specialūs dalyko aspektai buvo objektai, palikti laisvam svarstymui. Teologai iš pradžių susidūrė su neoplatoniškąja filosofija; šios mokyklos maniera atpažįstama senesniųjų ir grynesniųjų scholastų filosofijoje. – Iš vėlesnių scholastų išgarsėjo Anzelmas ir Abelaras.

a. Anzelmas

Tarp tų žmonių, kurie bažnytinį mokymą norėjo įrodyti ir minčių pagalba, įžymus buvo *Anzelmas*. Jis gimė Pjemonto mieste Aostoje apie 1034 m., tapo labai gerbiamu žmogumi, 1060 m. tapo vienuoliu Beke, o 1093 m. net buvo pakeltas į Kenterberio arkivyskupus; mirė jis 1109 m.[31] Bažnyčios mokymą jis mėgino traktuoti ir pagrįsti filosofiškai; apie jį net sakoma, kad jis padėjo scholastinės filosofijos pagrindus.

Apie tikėjimo ir mąstymo santykį jis kalba šitaip: „Krikščionis turi eiti nuo tikėjimo į protą", taigi pradėti nuo tikėjimo, „o ne nuo proto ateiti į tikėjimą; bet tuo labiau jis neturi tikėjimo atsisakyti, jeigu nepajėgia jo suprasti. Tačiau net jeigu jis įstengia pažinti savo tikėjimą, tai džiaugiasi tuo", kad pažino tai, kuo šiaip tik tikėjo; „jeigu nepažino, tai jis tiesiog garbina", taigi turi likti prie Bažnyčios mokymo. „Mūsų tikėjimą protu reikia ginti nuo netikinčiųjų, o ne nuo krikščionių; juk apie pastaruosius manytina, kad jie laikysis krikštu prisiimtų įsipareigojimų. O aniems turi būti parodyta, kaip neprotingai jie ginčijasi su mumis."[32] Labai įdomi yra ta mintis, ku-

ria jis aprėpia visą savo požiūrį; spekuliatyvumo turtingame traktate „Cur Deus homo" jis sako: „Man atrodo, kad tai yra nerūpestingumas, jeigu mes esame tvirti tikėjime ir nesiekiame to, kuo tikime, taip pat ir suprasti."[33] Dabar tatai vadinama išpuikimu; netarpiškas žinojimas, tikėjimas laikomas aukštesniu už pažinimą. Tačiau Anzelmas ir scholastai kėlė sau priešingą tikslą.

Šiuo požiūriu Anzelmą ypač galima traktuoti kaip scholastinės teologijos pagrindėją. Nes mintis paprastu samprotavimu įrodyti tai, kuo tikima, – kad Dievas yra, – nedavė jam ramybės nei dieną, nei naktį. Iš pradžių tai, kad jis dieviškąsias tiesas norėjo įrodyti protu, Anzelmas laikė šėtono gundymu, ir dėl to jam buvo neramu ir baugu. Tačiau Dievo malonės dėka jam pagaliau tai pavyko padaryti „Proslogione".[34]

Jis ypač išgarsėjo vadinamuoju ontologiniu Dievo buvimo įrodymu, kurį jis pateikė ilgai kankinęsis; jo įrodymas iki Kanto laikų ir (kas dar nėra pakilęs iki Kanto požiūrio) dar iki šiol minimas Dievo buvimo įrodymų eilėje. Jis skiriasi nuo tų įrodymų, kuriuos randame senovės filosofų veikaluose. Juose buvo sakoma, kad absoliuti mintis yra objektyvi, kad Dievas yra; juk jeigu daiktai pasaulyje yra atsitiktiniai, tatai nėra tiesa savaime ir sau, o tiesa yra begalinumas. Vėliau, nuo Anzelmo, mintis pradeda judėti priešinga linkme – iškyla prieštara tarp pačios minties ir būties, ir tai yra begalinis kraštutinumas. Prie šios grynos abstrakcijos, kuri buvo įsisąmoninta tik krikščionybėje, prie šito susidvejinimo kaip tokio priėjo viduramžiai ir sustojo. Kaip ir vaizduotėje, dabar sąvoka ir būtis pirmą kartą iškyla savo priešpriešoje; ir tarp jų ieškoma ryšio. Iš Aristotelio filosofijos scholastai gerai žinojo metafizinį teiginį, kad galimybė yra ne pati sau, o visiškai tapati tikrovei. Įdomu tai, kad kaip tik dabar, o ne anksčiau visuotinybė ir būtis susipriešino šioje abstrakcijoje, ir taip buvo įsisąmonintas aukščiausias įstatymas; įsisąmoninti aukščiausią priešpriešą yra didžiausia minties gelmė. Šis įrodymas išplaukia iš sąvokos, kad Dievas yra visuo-

tinė esmių esmė. Iki tol pagrindinis klausimas buvo, kas yra Dievas, ir visuotinybė atrodė esanti jo, to, kas yra absoliučiu būdu, predikatas, o dabar iškyla priešingas požiūris – kad būtis yra predikatas, o absoliuti idėja teigiama kaip subjektas, bet mąstymo subjektas. Pagaliau buvo atsisakyta Dievo buvimo kaip pradinės prielaidos ir tas buvimas buvo teigiamas kaip mąstomas dalykas, – vadinasi, savimonė jau ruošiasi sugrįžti į save; tada iškyla klausimas, ar Dievas yra.

Kaip žinia, pirmasis tikrai metafizinis Dievo buvimo įrodymas pasuko ta kryptimi, kad Dievas kaip idėja esybės, kuri savyje suvienija visą realybę, savyje turi ir būties realybę. Anzelmo samprotavimo turinys yra toks: „Juk viena yra daiktui būti intelekte, o kita – suprasti, kad daiktas yra. <...> Tad ir neišmintingasis verčiamas pripažinti, kad kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta, yra bent jau intelekte", kad intelektas savyje turi vaizdinį, kuris yra pats aukščiausias. „Bet išties tai, už ką didesnio negali būti pamąstyta, negali būti vien intelekte. Juk jei yra vien intelekte", tai nėra didžiausia, „gali būti pamąstyta esant ir tikrovėje, o tai dar daugiau" negu tai, kas tik pamąstyta. „Tad jei tai, už ką didesnio negali būti pamąstyta, yra tik intelekte, vadinasi, tas pat, už ką didesnio negali būti pamąstyta, yra tai, už ką didesnio gali būti pamąstyta. O šito tikrai negali būti. Taigi, be jokios abejonės, kai kas, už ką didesnio negali būti pamąstyta, egzistuoja ir intelekte, ir tikrovėje"; aukščiausias vaizdinys negali būti vien intelekte, jis būtinai turi egzistuoti. Tatai yra visiškai teisinga; čia tiktai neparodytas perėjimas – tai, kad subjektyvusis samprotis pats save įveikia. Taip išryškėja, kad būtis paviršutinišku būdu įjungiama į realumo visuotinybę, todėl būtis nesueina į priešpriešą su sąvoka. Kaip tik šis klausimas ir yra svarbus. Kai realumas arba tobulumas išsakomas taip, kad jis dar neteigiamas esamu, tatai yra tik mąstomas dalykas ir yra veikiau būties priešybė, o ne įjungia ją į save.

Šis argumentavimo būdas galiojo iki pat Kanto; šiuo atveju matome siekimą pažinti protu Bažnyčios mokymą. Tatai yra tas

taškas, kuris yra filosofijos pradžia ir kuriame slypi svarbiausias jos interesas. Viena priešybė yra būtis, kita – mąstymas; absoliutas yra tai, kame glūdi abi priešybės; pasak Spinizos, tai yra sąvoka, kurioje glūdi ir jos būtis. Reikia pasakyti, kad Anzelmo įrodymo būdas yra samprotinis, kad tai apskirtai yra scholastinis samprotavimas. Pirma, jis sako, kad esama minties apie tai, kas aukščiausia; šita apibrėžtis postuluojama kaip *prius*. Antra, tai, kąs mąstoma, yra dvejopa: mąstomas dalykas, kuris yra, ir mąstomas dalykas, kurio nėra; tatai yra prieštara. Objektas, kuris, pats nebūdamas, yra tik mąstomas, yra netobulas turinys; taigi tam tikras turinys, kuris tik *yra*, bet nėra mąstomas, irgi yra netobulas. (Tačiau ne apie tai čia kalbama; iš tiesų, jeigu Dievas būtų tik būtis, jeigu jis pats savęs nežinotų kaip savo paties savimonės, tai jis nebūtų dvasia, nebūtų mąstymas, kuris save mąsto.) Trečia, Anzelmas teigia, kad tai, kas aukščiausia, irgi turi būti. Tokia yra sampročio eiga (turinys čia yra teisingas, bet forma nepatenkinama): tai, kas aukščiausia, yra postulatas, mastelis, kuriuo turi būti matuojami kiti dalykai; apibrėžtis „mąstoma, bet nesama" įjungiama į aną postulatą kaip į taisyklę ir jos neatitinka.

Jo įrodymas turi tą trūkumą, kad jis konstruojamas formaliu loginiu būdu; jis yra kaip tik toks. Mes kažką mąstome, mes turime tam tikrą mintį: ta mintis yra subjektyvi, bet minties turinys yra visiškas visuotinumas; pastarasis iš pradžių egzistuoja kaip mintis, nuo kurios būtis yra skirtinga. Taigi jei mes ką nors mąstome, pavyzdžiui, mąstome Dievą (mąstymo turinys gali būti bet koks), tai gali būti ir taip, kad turinio *nėra;* tobuliausiu dalyku mes laikome tai, kas yra mintis ir kas *yra*. Dievas yra tai, kas tobuliausia: jeigu jis būtų netobulas, jis neturėtų ir būties apibrėžties, ir tada jis būtų vien mintis; taigi būties apibrėžtį jam turime priskirti. Mąstymas ir būtis yra priešybės, tai akivaizdu; ir mes sutinkame, kad tiesa yra tai, kas yra ne tik mintis, bet ir yra. Tačiau mąstymo šiuo atveju neturime laikyti grynai subjektyviu; mintis šiuo atveju reiškia – absoliuti, gryna mintis.

Formalus loginis pagrindas, kuriuo remdamasis Kantas irgi užsipuolė ir atmetė šį įrodymą (o po Kanto šis atmetimas tapo visuotinis), yra tas, kad įrodymo prielaida yra mintis, jog būties ir mąstymo vienybė yra tai, kas tobuliausia. – Sąvoka, tikras įrodymas turėtų būti toks, kad jo eiga būtų ne samprotinė, o tokia, jog iš paties mąstymo prigimties išplauktų, kad jis pats sau neigia save ir jame glūdi pati būties apibrėžtis arba, kitaip tariant, kad mąstymas pats save apibrėžia kaip būtį. Ir atvirkščiai, apie būtį irgi reikėtų pasakyti, kad jos sava dialektika yra ta, jog ji save įveikia, teigia save kaip visuotinybę, kaip mintį. – Šita būties ir mąstymo vienybė ir buvo tas tikrasis turinys, kurį Anzelmas turėjo prieš save, bet jis turėjo jį prieš save jo samprotine forma. Abi šios priešybės glūdi tik trečioje apibrėžtyje – tame, kas aukščiausia; todėl ši apibrėžtis kaip taisyklė yra šalia šių priešybių, yra tapati tam, kas aukščiausia, ir juo matuojama.

Tačiau jau ir anais laikais gyveno vienuolis, *Gaunilonas*, kuris parašė traktatą „Liber pro insipiente", nukreiptą prieš Anzelmo įrodymą; Anzelmas atsakė į jį traktatu „Liber apologeticus adversus insipientem".[36] Šis vienuolis įrodymą kritikuoja nurodydamas tą patį dalyką, kurį mūsų laikais nurodo Kantas, – kad būtis ir mąstymas vienas nuo kito skiriasi: jeigu aš ką nors mąstau, tai dar nereiškia, kad tai yra.[37] Kantas, pavyzdžiui, sako, kad jeigu mes mąstome 100 talerių, tai šiame vaizdinyje dar nėra jų būties; ir tai yra teisinga. To, kas tik įsivaizduojama, nėra, bet tai nėra ir tikras turinys. Tas mąstomas dalykas, kurio turinys yra pats mąstymas, yra kaip tik tai, kas save turi apibrėžti kaip būtį; o tai, ko nėra, yra tik netikras vaizdinys. Tačiau šiuo atveju kalbama ne apie tai, o apie grynąjį mąstymą; tatai nėra jokia naujiena, kad mąstymas ir būtis skiriasi; Anzelmas tai puikiai žinojo. – Dievas yra begalinumas, būtis ir mintis, taip kaip kūnas ir siela, jame amžinai sujungtos; tatai ir yra spekuliatyvi, tikroji Dievo definicija. Įrodymui, kurį kritikuoja Kantas (o tokio pobūdžio kritika dar ir dabar įprasta), trūksta tik įžvalgos, kad esama mąstymo ir būties vienybės begalinėje esybėje.

5. 567

Tik tokia turi būti Dievo buvimo įrodymo pradžia. Kiti įrodymai, pavyzdžiui, kosmologinis, kuris iš pasaulio atsitiktinumo daro išvadą apie absoliučią esybę, būtį, neišsemia absoliučios esybės kaip dvasios idėjos, neįsisąmonina, kad ta esybė yra tai, kas mąstoma. Tiesa, senas fizioteologinis įrodymas, kurį žinojo jau Sokratas, iš grožio, tvarkos, organinių tikslų daro išvadą apie protą, apie turtingesnį absoliučios esybės mąstymą, o ne tik apie neapibrėžtą būtį. Tačiau ir šiame įrodyme neįsisąmoninama, kad Dievas yra idėja. Be to, kas yra tas protas? Kitas, netarpiškas protas. Jis yra ir netvarka – ši dvasia yra pati sau; ji turi būti suvokta kitaip negu ši besireiškianti gamtos tvarka.

Tačiau nuo supratimo, kai mes klausiame apie Dievo buvimą, jo būtį, kai objektinį jo buvimo būdą padarome predikatu ir taip žinome, kad Dievas yra idėja, iki supratimo, kad absoliuti esybė yra Aš = Aš, mąstanti savimonė, kad ji egzistuoja ne kaip predikatas, o taip, kad Aš, kiekvienas, kuris mąsto, yra šios savimonės momentas, – dar labai toli. Čia, kur pirmą kartą pamatome šią formą pasirodžius, absoliučią esybę turime suprasti kaip esančią visiškai anapus baigtinės sąmonės; pastaroji yra sau nieko verta ir dar nesuvokė savo savigarbos jausmo. Baigtinė sąmonė turi visokių minčių apie daiktus, pats daiktiškumas jai irgi yra sąvoka, predikatas; tačiau dėl to ji dar nėra sugrįžusi į save, ji žino apie esmę, bet ne apie save pačią.

Savo veikalo „Cur Deus homo" temą Anzelmas irgi traktuoja filosofiškai.

Anzelmas scholastinei filosofijai padėjo pirmąjį pagrindą;[39] teologijos būta jau ir iki Anzelmo, bet ji buvo ribotesnė, traktavo tik atskiras dogmas; tai dar būdinga ir Anzelmui. Jo raštai liudija minties gilumą ir protą. Anzelmas buvo tas mąstytojas, kuris išjudino scholastų filosofiją ir filosofiją sujungė su teologija; taigi viduramžių teologija stovi daug aukščiau negu naujųjų laikų teologija. Katalikai niekada nebuvo tokie barbarai, kad manytų, jog nereikia pažinti amžinosios tiesos, jog

nereikia jos filosofiškai suprasti. – Tai yra pirmas dalykas, kurį turime pasakyti apie Anzelmą; kitas dalykas yra tas, kad jis aną aukščiausią mąstymo ir būties priešpriešą suvokė jos vienybėje.

b. Abelaras

Prie Anzelmo šliejasi *Pjeras Abelaras,* žinomas savo mokytumu, tačiau tarp sentimentalių žmonių dar labiau išgarsėjęs savo meile Eloizai ir savo likimu. Jis gyveno apie 1100 metus, gimė 1079 m., o mirė 1142 m.[40] Kaip ir Anzelmas, Abelaras pelnė didžiulę pagarbą, jis irgi filosofiškai traktavo Bažnyčios mokymą, pirmiausia Trejybės dogmą, siekdamas ją įrodyti filosofiniais argumentais. Jis dėstė Paryžiuje. Tais laikais Paryžius teologams buvo tas pat, kas Bolonija juristams, – mokslų centras; tatai buvo filosofuojančiosios teologijos tuometinė būstinė. Abelaras ten skaitydavo paskaitas dažnai tūkstantinėms klausytojų minioms. Paryžiuje teologijos mokslas ir filosofinis jo interpretavimas, panašiai kaip jurisprudencija Italijoje, buvo labai svarbus momentas, turėjęs didelės reikšmės Prancūzijos valstybės raidai, nors iki šiol į jį buvo kreipta per mažai dėmesio.

Anzelmas ir Abelaras labiausiai prisidėjo prie to, kad filosofija būtų įvesta į teologiją. Šią kryptį įvairiopais būdais tęsė ir mistikai.[41] Tuomet galiojo vaizdinys, kad filosofija ir religija yra tas pat; tiesą sakant, jos savaime ir sau tokios ir yra. Tačiau greitai buvo prieita prie distinkcijos, „kad kai kas filosofijoje gali būti tiesa, o teologijoje – klaida"; Bažnyčia tokį požiūrį neigė.[42] 1270 m. Paryžiaus universitetas išsiskaidė į keturis fakultetus. Tada filosofija atsiskyrė nuo teologijos, bet jai buvo draudžiama paversti ginčo objektu teologines tikėjimo tiesas.

5*

2. Metodinis bažnytinės dogmatikos išdėstymas

Tolesnis žingsnis buvo labiau apibrėžta forma, kurią įgijo scholastinė teologija. Dabar, *antrojoje* scholastinės filosofijos kryptyje, stengtasi metodiškai išdėstyti krikščionių Bažnyčios dogmatiką, susiejant ją su visais minėtais metafiziniais argumentais; pastarieji, aiškinant kiekvieną mokymą, būdavo sugretinami ir su priešingais argumentais ir jiems priešpriešinami, todėl teologija buvo išdėstoma kaip mokslinė sistema, tuo tarpu anksčiau bažnytinis lavinimas, kuriuo dvasininkija turėjo įgyti bendrąjį išsimokslinimą, apsiribojo tuo, kad būdavo išdėstomos viena po kitos tikėjimo doktrinos ir prie kiekvienos surašomi atitinkami Augustino teiginiai, kitų Bažnyčios tėvų sentencijos ir ištraukos. – Nurodysime reikšmingiausius iš tų filosofų, kurie metodiškai išdėstė bažnytinę dogmatiką.

a. Petras Lombardas

Šio metodo pradininkas buvo XII a. viduryje gyvenęs Petras, kilęs iš Navaros miesto Lombardijoje. *Petras Lombardas* išdėstė scholastinę teologiją kaip visumą, kuri daugelį amžių buvo bažnytinės dogmatikos pagrindas. Jis sukūrė keturias „Sentencijų" knygas („IV libros sententiarum"), dėl kurių jis įgijo ir savo pravardę – *Magister sententiarum;* anuomet kiekvienas scholastikos mokytojas turėjo pravardę – *Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus* ir t. t. Mirė jis 1164 m.[44] Šios sentencijos daugelį šimtmečių buvo laikomos bažnytinės dogmatikos pamatu.

Ir kiti autoriai duodavo tokius pavadinimus savo veikalams; pavyzdžiui, *Robertas Pulėjus* parašė veikalą „Sententiarum libros VIII".[45]

Petras Lombardas iš Bažnyčios Susirinkimų ir Bažnyčios tėvų veikalų išrinko svarbiausias Bažnyčios mokymo apibrėž-

tis ir prijungė prie jų subtilius klausimus apie ypatingas aplinkybes; šie klausimai buvo svarbūs mokyklai ir buvo ginčų objektas. Nors jis pats atsakydavo į šiuos klausimus, tačiau pateikdavo dar ir priešingus argumentus, todėl Petro atsakymas dažnai palieka dalyką problemišką, taigi iš tikrųjų jis nepateikia tiesmuko atsakymo į klausimą. Išvardijami abiejų požiūrių argumentai; Bažnyčios tėvai prieštarauja vienas kitam, ir Petras Lombardas išrenka iš jų daugybę vietų, įrodančių jų požiūrius, kurie yra priešingi. Taip atsiranda *theses*, po to *quaestiones*, tada pateikiami *argumenta*, šiems – *positiones* ir galiausiai *dubia* – destis kokia prasme buvo vartojami žodžiai, kokiu autoritetu buvo sekama.

Taip atsiranda tam tikras metodas. – XII a. vidurys yra ta epocha, kai scholastika kaip mokslinė (filosofinė) teologija visuotinai paplinta. *Doctores theologiae dogmaticae*, kurie dabar pripažįstami oficialiaisiais bažnytinio mokymo saugotojais, per visus viduramžius komentavo šią Petro Lombardo knygą. Dvasininkija rūpinosi sielų išganymu. Anie daktarai apskritai turėjo didelį autoritetą, dalyvaudavo sinoduose, kritikuodavo ir pasmerkdavo tą ar kitą mokymą, knygą kaip eretišką ir t. t.; tokius pasmerkimus skelbdavo sinodai arba Sorbona, kurioje prie Paryžiaus universiteto buvo susibūrę šie daktarai. Krikščioniškosios dogmatikos atžvilgiu juos galima traktuoti kaip Bažnyčios Susirinkimus, kaip tam tikrus Bažnyčios tėvus.

Ypač jie smerkė mistikų veikalus, kaip antai *Amalricho* ir jo mokinio *Dovydo Dinaniečio*, kurie savo pažiūrose, panašiai kaip Proklas, viską sugrąžindavo į vienybę. Pavyzdžiui, Amalrichas, kuris 1204 m. buvo apkaltintas erezija,[46] sako: „Dievas yra viskas, Dievas ir kūrinys nesiskiria vienas nuo kito; Dieve yra visi daiktai, Dievas yra vieninga visuotinė substancija".[47] „Dovydas teigė: Dievas yra pirmoji materija (ὕλη), viskas yra viena pagal materiją, ir Dievas kaip tik yra ši vienybė. Visus daiktus jis skirstė į tris klases – į kūnus, sielas ir amžinas nematerialias substancijas, arba dvasias. Nedalus sielų pradas yra νοῦς, dvasių pradas yra Dievas. Šie trys pradai yra tapatūs,

todėl visi daiktai savo esme yra vieningi."[48] Jo knygos buvo sudegintos. – Kitas minėtu atžvilgiu įžymus filosofas buvo Tomas Akvinietis.

b. Tomas Akvinietis

Toks pat garsus kaip Petras Lombardas buvo ir *Tomas Akvinietis,* kilęs iš Akvino miesto, iš Neapolio grafų giminės; jis gimė 1224 m. savo tėvo pilyje Rokasikoje. Jis įstojo į dominikonų ordiną ir mirė 1274 m. vykdamas į Liono Bažnyčios Susirinkimą. Jis buvo Alberto Didžiojo mokinys, rašė komentarus Aristotelio ir Petro Lombardo veikalams, o ir pats sukūrė veikalą „Summa theologiae" (*summa* reikštų dogmų visumą), kuris, kaip ir kiti jo veikalai, pelnė jam didžiausią šlovę; šis veikalas tapo svarbiausia visos scholastinės teologijos knyga. Jis pasižymėjo labai plačiomis teologijos ir Aristotelio filosofijos žiniomis; jis buvo vadinamas *Doctor angelicus* ir *communis,* antruoju Augustinu.[50]

Šioje jo knygoje esama loginių formalybių, bet tai yra ne dialektinės vingrybės, o pamatinės metafizinės (spekuliatyvios) mintys visais teologijos ir filosofijos klausimais. Jis irgi formuluodavo klausimus, kartu pateikdamas atsakymus į juos ir iškeldamas abejones bei nurodydamas tą punktą, nuo kurio priklauso klausimo sprendimas. Svarbiausias scholastinės teologijos užsiėmimas ir buvo Tomo veikalo aiškinimas; apie Petro Lombardo „Sentencijas" irgi buvo parašyta daug knygų. Svarbiausias uždavinys buvo padaryti teologiją filosofišką, po to – sistemišką; Petras Lombardas ir Tomas Akvinietis šiuo atžvilgiu buvo patys geriausi, o jų filosofija ilgai laikyta visų tolesnių mokslinių šios srities nagrinėjimų pagrindu.

Tomas buvo realistas. Kaip pagrindą jis vertino Aristotelio formas, pavyzdžiui, substancialumo forma *(forma substantialis),* analogiška Aristotelio entelechijai (ἐνέργεια). Apie pažinimo teoriją jis sakė, kad materialūs daiktai susideda iš formos ir materijos; siela turi savyje substancialią akmens formą.[51]

Trečias asmuo, išgarsėjęs filosofinės teologijos formalaus kūrimo srityje, buvo Jonas Dunsas Škotas.

c. *Jonas Dunsas Škotas*

Dunsas Škotas, Doctor subtilis, pranciškonas, gimė Nortumbrijos grafystės Dunstono mieste, laikui bėgant jo klausytojų skaičius pasiekė trisdešimt tūkstančių. 1304 m. jis atvyko į Paryžių, o 1308 m. – į Kelną kaip tenykščio naujo universiteto daktaras. Jis buvo sutiktas labai iškilmingai, tačiau po atvykimo netrukus mirė nuo apopleksijos ir, galimas daiktas, dar gyvas buvo palaidotas. Tada jis buvęs 34 metų amžiaus, kitų nuomone – 43 metų, dar kitų– 63 metų; mat jo gimimo metai nėra žinomi.[52] Jis parašė komentarus *Magistris sententiarum* (Petro Lombardo) veikalui, kurie jam atnešė įžvalgaus mąstytojo šlovę; Dunsas Škotas išgarsėjo dėl tam tikros dėstymo tvarkos: jis pradėdavo nuo antgamtinio apreiškimo, kuris yra pažinimo vien proto šviesa priešingybė, būtinumo įrodymo.[53] Prie kiekvienos sentencijos jis prijungdavo daugybę *distinctiones, quaestiones, problemata, soliutiones, argumenta pro et contra*. Dėl savo įžvalgumo jis dar buvo vadinamas *Deus inter philosophos*. Jis buvo tiesiog neregėtai giriamas ir aukštinimas. Apie jį buvo sakoma: „Jis filosofiją padarė tokią, kad pats būtų galėjęs būti jos išradėju, jei nebūtų radęs jos kaip jau esamos. Jis tikėjimo paslaptis *žinojo* taip, kad jomis beveik *netikėjo*, žinojo Apvaizdos paslaptis taip, tarsi būtų jas perpratęs, žinojo angelų savybes taip, tarsi pats būtų angelas; per keletą metų jis parašė tiek daug, kad vargu ar žmogus *(unus)* gali tai perskaityti, ir vargu ar kas nors tai pajėgia suprasti."[54]

Jis teigė individuacijos principą ir visuotinybę kaip formalų dalyką.[55] – Pasak visų liudijimų, jis, atrodo, iškėlė į pačias aukštumas scholastinį ginčų meną ir jų medžiagą, jis išrado begalinę daugybę teiginių, barbariškų naujų žodžių, jų junginių ir skirtybių. Jo dėstymo maniera yra ta, kad jis prie tam tikro sakinio, prie tam tikros sentencijos išvadose prideda il-

gą eilę argumentų ir juos neigia tokia pat ilga kita argumentų eile; *pro-et-contra* metodą, pateikiant argumentus ir kontrargumentus, Dunsas Škotas išvystė iki tobulybės. Dėl šios priežasties čia vėl viskas išyra; todėl manoma, kad jis yra *quod libet* metodo pradininkas. *Quodlibeta* buvo vadinama mišrių traktatų apie atskirus objektus visuma; tie traktatai pateikiami įprasta ginčo maniera, juose kalbama apie viską, tačiau be sisteminės tvarkos ir be dalyko visumos paaiškinimo bei pavaizdavimo; kiti autoriai rašė tai, kas buvo vadinama *summae*. Dunso Škoto lotynų kalba buvo tiesiog barbariška, tačiau gerai tinka filosofiniam apibrėžtumui pasiekti.

3. Pažintis su Aristotelio veikalais

Toliau reikia nurodyti *trečiąją* kryptį, susijusią su ta išoriška istorine aplinkybe, kad XII a. pabaigoje ir XIII a. Vakarų teologai plačiau susipažino su Aristotelio veikalais ir į lotynų kalbą išverstais graikų bei arabų autorių Aristotelio komentarais, kuriuos Vakarų teologai jau įvairiai panaudodavo, toliau komentuodavo ir argumentuodavo; Aristotelio autoritetas, pagarba jam ir susižavėjimas juo buvo labai didelis. Apie šito susipažinimo kelią mes jau kalbėjome.[56] Lig tol Aristotelis žinotas menkai, apsiribota Boecijaus, Augustino, Kasiodoro perteikta jo logika;[57] Škoto Eriugenos filosofijoje ši pažintis jau apima graikų kalbos mokėjimą, tačiau tai tebuvo atskiri atvejai. Tik vėliau su Aristotelio veikalais buvo susipažinta labiau. Arabų valdomoje Ispanijoje labai suklestėjo mokslai, Kordobos universitetas Andalūzijoje tapo tokio mokslingumo centru. Daug vakariečių vyko į Ispaniją, kaip antai popiežius Silvestras II, anksčiau žinomas kaip Gerbertas; būdamas vienuolis, jis bėgo į Ispaniją, kad ten galėtų studijuoti pas arabų mokslininkus.[58] Ypač populiari čia buvo farmakologija ir chemija (alchemija). Gydytojai krikščio-

nys ten studijavo pas žydų ir arabų mokytojus. Tokiu būdu pirmiausia ir buvo susipažinta su Aristotelio „Metafizika" ir „Fizika"; iš šių veikalų buvo rengiami ištraukų rinkiniai *(summae).*

a. Aleksandras Halietis

Vienas iš tų, kurių veikloje pirmiausia išryškėjo ši pažintis su Aristoteliu ir arabais, buvo *Aleksandras Halietis* (mirė 1245 m.), *Doctor irrefragabilis.*[59] – Hohenštaufenų dinastijos imperatorius Frydrichas II įsakė atgabenti iš Konstantinopolio Aristotelio knygas ir išversti jas į lotynų kalbą.[60] Iš pradžių, kai tik pasirodė pirmieji Aristotelio veikalai, Bažnyčios nuostata jų atžvilgiu buvo neigiama; Aristotelio „Metafizikos" ir „Fizikos" bei jų ištraukų skaitymą, taip pat paskaitas apie tuos veikalus 1209 m. uždraudė Bažnyčios sinodas Paryžiuje.[61] Kardinolas Robertas Korceo atvyko į Paryžių ir pats vizitavo universitetą: *ut ordinaria lectione libri dialectici Aristotelis legantur, libri autem Aristotelis metaphysici et de naturali philosophia, summaequae ex iis confectae doctrinaque Dinantii et Almarici haereticorum et Mauritii Hispani a nemine discatur legaturque.*[62] Ir popiežius Grigalius vienoje 1231 m. paskelbtoje bulėje Paryžiaus universitetui, neminėdamas „Metafizikos", uždraudė „Fizikos" knygas iki tol, kol jos nebus išnagrinėtos ir pašalintas bet koks įtarimas jų klaidingumu.[63] Tačiau vėliau, 1366 m., du kardinolai, priešingai, davė nurodymą, kad niekas negali tapti magistru, jeigu jis neišstudijavo ir neparodė sugebėjimo aiškinti nurodytų Aristotelio knygų, tarp kurių paminėta ir „Metafizika" bei kai kurie fizikiniai veikalai.[63] Aristotelio „Logika" ir „Metafizika" buvo išdėstytos kaip begalinė skirtybių eilė, šiems veikalams buvo suteikta ypatinga silogistinė forma; tokie jie pirmiausia ir tapo nagrinėjamų dalykų pagrindu.

Iš tų, kurie pasižymėjo Aristotelio veikalų komentavimu, ypač būtina paminėti Albertą Didįjį.

b. Albertas Didysis

Albertas Didysis yra žymiausias vokiečių scholastas, kilęs iš didikų von Bollstädtų giminės; „Didysis" yra arba šeimos pravardė, arba dėl šlovingumo jam duotas vardas. Jis gimė 1193 m. arba 1205 m. Lauingeno mieste prie Dunojaus, Švabijoje, ir iš pradžių studijavo Paduvoje, kur jo studijų metų kambarys dar ir dabar rodomas turistams. 1221 m. jis tapo dominikonų vienuoliu ir gyveno Kelne kaip ordino provinciolas Vokietijoje; jis mirė 1280 m.

Apie jį pasakojama, kad jaunystėje jis buvęs didelis bukaprotis, kol jam, pasak legendos, neapsireiškė mergelė Marija, lydima dar trijų gražių mergelių; ji paakino jį užsiimti filosofija, išvadavo nuo silpnaprotystės ir pažadėjo jam, kad jis bus Bažnyčios šviesulys, tačiau mokytumas jam nesukliudysiąs mirti tikratikiu. Taip ir įvyko, nes, likus penkeriems metams iki mirties, jis vėl labai greitai užmiršo visą savo filosofiją ir tada mirė iš tikrųjų sugrįžęs į savo jaunų dienų bukaprotystę ir ortodoksiją. Todėl apie jį nuo seno sakoma: *Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus.* Jo mokslas anuomet buvo suprantamas daugiausia kaip burtai. Nors tikrajai scholastikai burtai buvo visiškai svetimi, ji vis dėlto buvo absoliučiai akla gamtos atžvilgiu; o Albertas užsiiminėjo gamtos reiškiniais ir, be kita ko, sukūrė kalbančiąją mašiną, kurią pamatęs jo mokinys Tomas Akvinietis išsigando, o po to ją sudaužė, nes joje įžvelgė šėtono kūrinį. Tai, kad jis Anglijos karalių Viljamą viduržiemį priėmė ir pavaišino žydinčiame sode, irgi buvo palaikyta burtais,[67] nors žiemos sodas „Fauste" mums atrodo visiškai natūralus dalykas.

Albertas parašė labai daug, mums išliko 21 jo raštų foliantas. Jis rašė apie Dionisiją Aeropagitą, komentavo knygas, kurias parašė *Magister sententiarum,* labai gerai išmanė arabų ir žydų rabinų kūrinius, buvo susipažinęs su Aristotelio veikalais, nors pats nei graikų, nei arabų kalbos nemokėjo. Jis rašė ir apie Aristotelio „Fiziką". Apie tai, kad Alberto filosofijos is-

torijos žinios buvo nepakankamos, galima spręsti iš šių pavyzdžių. Epikūrininkų pavadinimą jis kildina iš ἐπὶ *cutem*, t. y. jie tinginiaudavo, arba dar iš žodžio *cura*, nes jie rūpinosi daugeliu nereikalingų dalykų *(supercurantes)*. Stoikus jis įsivaizdavo kaip dabartinius choristus; jis sako, kad tai buvę žmonės, kurie kūrė giesmes *(facientes cantilenas)* ir vaikštinėjo po kolonadą. Juk, pastebi Albertas labai mokslingai, pirmieji filosofai savo filosofiją sudėdavo eilėmis ir giedodavo ją salėse; todėl jie buvo vadinami stovinčiais salėse *(stoici)*.[66] Pasakojama, kad jis pirmaisiais epikūrininkais vadino Hesiodą, Ataliją arba Achaliją (apie jį mes nieko nežinome), Ceciną arba, pasak kitų, Tetiną, kuris buvęs Cicerono draugas *(familiaris)*, ir Izaoką, žydų filosofą (nežinia, kaip jis čia pateko); kaip stoikus jis nurodo Speusipą, Platoną, Sokratą ir Pitagorą.[67]

Šie anekdotai atskleidžia tų laikų švietimo būklės vaizdą. Tačiau svarbiausias dalykas yra pažintis su Aristoteliu, ypač su jo „Logika", taigi tai, kas į šiuos laikus atėjo iš senovės. Aristotelio „Logikos" poveikis buvo tas, kad dialektinės įmantrybės dar labiau išaugo, ir šios sampročio formos buvo labai išplėtotos, o tai, kas Aristotelio filosofijoje yra tikrai spekuliatyvu, į išoriškumą orientuotam protui, taigi neprotui, liko nuošalyje.

4. Realizmo ir nominalizmo priešprieša

Toliau turime aptarti svarbiausią požiūrį, kuris domino viduramžius. Savotiškas filosofinis klausimas, kuris nedavė ramybės beveik per visą scholastikos laikotarpį, buvo *realistų* ir *nominalistų* ginčas. Kai dėl šio ginčo apskritai, tai jis susijęs su metafizine visuotinybės ir individualybės prieštara; šiuo klausimu scholastinė filosofija užsiėmė daugelį šimtmečių, ir jis daro jai didelę garbę. Paprastai skiriami ankstyvieji ir vėlyvieji nominalistai ir realistai.

a. Roscelinas

Ginčo pradžia siekia XI šimtmetį; garsusis Abelaras jau buvo *Roscelino* priešininkas. Roscelinas yra ankstyvasis nominalistas; jis rašė ir prieš Trejybės dogmą[68], ir 1092 m. Suasono Bažnyčios Susirinkime buvo prakeiktas už ereziją;[69] tačiau jo įtaka dar nebuvo didelė. Abelaras irgi buvo ankstyvasis nominalistas.

Buvo ginčijamasi dėl universalijų, t. y. dėl to, kas yra visuotinybė apskritai, rūšis, daiktų esmė, taigi dėl to, ką Platonas vadino idėja, pavyzdžiui, būtis, žmonija, gyvūnas. Platono sekėjai teigė šių visuotinybių būtį; jos traktuojamos kaip atskiros, todėl, pavyzdžiui, stališkumas irgi turi būti realus. Dabar ginčijamasi dėl to, ar pačios šios visuotinybės yra tai, kas realu savaime ir sau, yra už paties mąstančiojo subjekto, ar jos yra nepriklausomos nuo atskiro egzistuojančio daikto, ar, priešingai, visuotinybė yra tik nominali, egzistuoja tik subjektyviame vaizdinyje, taigi yra mintinis daiktas. Mes įsivaizduojame kokį nors daiktą, sakome: „jis yra mėlynas"; šitas „mėlynas" yra visuotinybė. Ar tokie visuotinumai yra realūs už pačios minties, taigi ar jie savarankiškai egzistuoja atskiruose daiktuose, nepriklauso nuo daikto individualumo ir vienas nuo kito? Tie, kurie tvirtino, kad universalijos egzistuoja kaip tai, kas realu, už mąstančiojo subjekto ir skirtingai nuo atskiro daikto, kad daiktų esmė yra vien idėja, buvo vadinami realistai; taigi šiuo atveju realizmas turi priešingą prasmę negu tai, kas realizmu vadinama dabar. Šitas terminas mums turi kaip tik tą turinį, kad daiktai, tokie kokie jie netarpiškai yra, tikrai egzistuoja; o idealizmas taria esant priešingai. Idealizmu vėliau buvo pavadinta filosofija, kuri vien idėjai priskiria realumą, ir šis idealizmas teigia, kad daiktai, kurie reiškiasi kaip atskiri daiktai, nėra tikri. Scholastų realizmas teigia, kad visuotinybė yra tai, kas egzistuoja, kas yra savarankiška, esamybė sau, nes idėjos, priešingai negu gamtiniai daiktai, yra nesunaikinamos, jos nekinta ir vien jos yra

tikroji būtis. O kiti, nominalistai arba formalistai, teigė, kad universalijos yra tik vaizdinys, subjektyvus apibendrinimas, mąstančiosios dvasios produktas; kai mes sukuriame rūšis, tai jos tėra vardai, sielos sudarytos ir subjektyvios formos, vaizdiniai mums, vaizdiniai, kuriuos mes susikuriame; tik tai, kas individualu, yra realu.

Toks yra ginčo objektas; jis labai įdomus, ir tai yra daug aukštesnė priešpriešа negu tos, kurios buvo žinomos senovės filosofams. Roscelinas visuotines sąvokas siejo vien su kalbos poreikiu. Jis tvirtino, kad visuotinybės yra tik abstrakčios sąvokos, kad idėjos arba universalijos, būtis, gyvybė, protas yra tik rūšių vardai ir patys savaime nėra tai, kas realu; individe egzistuoja tik esamybė, o ne pati būtis; individe esama tik gyvybingumo, o pati gyvybė kaip tokia neturi sau nuosavo visuotinio realumo.[70] Bet apskritai realistų ir nominalistų istorija yra labai tamsi, ir mes daugiau žinome apie scholastų teologiją negu apie šitą dalyko aspektą; realistai ir nominalistai išsiskaido į daugybę atskirų nuomonių ir atspalvių.

b. Valteris Montanietis

Valteris Montanietis (mirė 1174 m.) atskirybę ir visuotinybę mėgino suvienyti; visuotinybė esanti individuali, o universalijos esmės požiūriu yra susijungusios su individais.[71] – Vėliau abi partijos – realistai ir nominalistai – buvo vadinamos *tomistais* (nuo dominikono Tomo Akviniečio vardo) ir *škotistais* (nuo pranciškono Jono Dunso Škoto vardo).

Tačiau apibrėžimas, ar visuotinės sąvokos yra realios ir kiek jos yra realios, įgijo įvairiopas modifikacijas, o pačios partijos – labai įvairius vardus. Tad griežtasis nominalizmas visuotines sąvokas laiko tik grynais vardais ir tik individams priskiria realumą. Visuotinybė (universalijos) yra reali tik kalboje. Realizmas taria esant priešingai – kad individualiame daikte nėra jokio realumo, o realios yra tik universalijos, ir tai, kas daiktus skiria vieną nuo kito, tėra akcidencija arba gry-

na skirtybė. Nei nominalistai, nei realistai neranda perėjimo nuo vieno požiūrio prie kito. Tačiau tarp jų buvo ir tokių, kurie sugavo teisingą mintį, kad visuotinybės – ir net didžiausios visuotinybės (būties, esmės) – apribojimas yra individuacija, neigimas. Kiti teigė, kad pats šitas apribojantysis yra kažkas pozityvu, bet yra vieningas su visuotinybe ne telkimosi būdu, o yra tam tikrame metafiziniame sąryšyje su ja, t. y. tokiame sąryšyje, kuris mintį sujungia su mintimi. Iš to išplaukia, kad individualumas yra tiktai aiškesnė išraiška to, kas slypi jau visuotinėje sąvokoje, todėl sąvokos, nepaisant jų dalijimo ir jose esančių skirtybių, vis dėlto lieka paprastos. Beje, būtis, esmė yra tiesiog sąvoka.[72]

Realistas Tomas visuotinę idėją teigia kaip neapibrėžtą, o individuaciją sieja su apibrėžta materija *(materia signata)*, materija su jos matmenimis, t. y. apibrėžtimis. Pirmapradis yra visuotinė idėja – forma gali būti pati sau, *actus purus* (Aristotelis); materijos ir formos tapatumas, materijos kaip tokios formos yra labiau nutolusios nuo pirmapradžio, o mąstančiosios substancijos yra grynos formos.[73] – Škotas visuotinybę laiko veikiau individualiu vieniu. Vienis gali būti ir kitame, neapibrėžta materija tampa individuali dėl vidinio pozityvaus papildymo; daiktų esmė yra jų substancialios formos.[74] Dėl šito klausimo Škotas ilgai suko galvą. Formalistai universalijoms priskyrė tik idealų realumą stebinčiame Dievo ir žmogaus prote.[75] – Su tuo glaudžiai susijusi mintis, kurią randame tik scholastų filosofijoje: rasti ir pateikti vadinamuosius Dievo buvimo įrodymus.

c. Viljamas Okamas

Nors nominalistų ir realistų priešprieša pasirodė jau gana anksti, tačiau tik gerokai vėliau ji buvo pradėta giliau nagrinėti ir ja plačiau susidomėta; ypač į tai pastūmėjo pranciškonas *Viljamas Okamas*, kilęs iš Okamo kaimo Surrey grafystėje Anglijoje; jis turėjo pravardę *Doctor invincibilis*, jo veiklos kles-

tėjimo laikas buvo XIV a. pradžia. Nuo Okamo nominalistų ir realistų ginčas pažadino visuotinį susidomėjimą. Jo gimimo metai nėra žinomi. Jis labai išgarsėjo savo sumanumu, mokėjimu naudotis loginiu ginklu; jis buvo įžvalgus atskleidžiant skirtybes, išradingas ieškant argumentų ir kontrargumentų ir t. t. Po Abelaro jis šį klausimą vėl iškėlė į dienos šviesą, buvo svarbiausias gynėjas nominalizmo, kuris lig tol turėjo tik keletą šalininkų (Roscelinas, Abelaras). Jo mokiniai buvo vadinami okamistai; pranciškonai buvo okamistai, o dominikonai, kaip Tomo Akviniečio sekėjai, – tomistai. Į ordinų santykius įsipynė politika. Okamas (ir jo ordinas) savo ordino konvente 1322 m. ir kitur gynė monarchų, Prancūzijos karaliaus ir Vokietijos imperatoriaus, Liudvigo Bavaro, reikalavimus nuo perdėtų popiežiaus pretenzijų. Tarp kita ko, Viljamas imperatoriui sakė: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Todėl šio ordino priešiškumas dominikonams ir politiniu atžvilgiu buvo labai svarbus. 1328 m. Okamas buvo atskirtas nuo Bažnyčios ir mirė Miunchene 1343 m.[77]

Viename Okamo veikale klausiama, „ar tai, kas netarpiškai ir pirmiausia žymima visuotine ir vienvarde sąvoka, yra tikras, už sielos esantis daiktas, kažkas, su kuo visuotinybė yra bendra ir turi tą patį vardą, yra jam vidujiška ir esminga, bet *realiter* nuo jo skiriasi".[78] Realistų, kurie tai tvirtina, požiūris pateikiamas taip: „Tai nuomonė, kad kiekviena visuotinybė, tai, kas vienvardiška, yra *realiter* už sielos egzistuojantis daiktas kiekviename ir atskirame daikte ir kad kiekvieno atskiro daikto būtis (esencija) realiai skiriasi nuo kiekvieno atskiro daikto" – nuo jo individualybės – „ir nuo kiekvienos visuotinybės; todėl visuotinis žmogus yra tikras, už sielos esantis daiktas, kuris *realiter* egzistuoja kiekviename žmoguje ir skiriasi nuo kiekvieno žmogaus, nuo visuotinės gyvos būtybės ir nuo visuotinės substancijos, taigi nuo visų giminių ir rūšių, ir pavaldžių, ir nepavaldžių". Vienavardiškumas nėra tapatus su patybe, su galutiniu subjektyvybės tašku. Žmogus *yra,* jis yra *gyva būtybė* ir t. t.; žmonija, protas, būtis, gyvybė

yra predikatai, visuotinybės. Visos visuotinybės įsivaizduojamos kaip pačios sau egzistuojančios individuose, giminės ir rūšys, pavaldžios ir nepavaldžios; anos yra, pavyzdžiui, spalva ir t. t., šitos – esmė ir t. t. „Taigi kiek yra bendrų predikabilijų" – pavyzdžiui, kokybė – „tiek atskirame daikte yra realiai skirtingų daiktų, iš kurių kiekvienas *realiter* skiriasi nuo kitų ir nuo to atskiro daikto", tačiau kiekvienas lieka *univocum;* „visi anie daiktai jokiu būdu negausėja savyje, kad ir kiek gausėtų atskiri daiktai, kurie kiekviename individe yra tos pačios rūšies."[79] Tatai yra pati griežčiausia kiekvienos bendrosios apibrėžties savarankiškumo, atskirtumo samprata.

Okamas tokį požiūrį neigia. Mintys, vaizdiniai, sąvokos, – viskas yra *res.* Toliau Okamas sako: „Realus mokslas nuo racionalaus skiriasi ne tuo, kad pirmasis orientuotas į daiktus ir todėl jame patys daiktai yra pažinti teiginiai arba jų dalys, o antrasis nėra orientuotas į daiktus; jie skiriasi tuo, kad pažintų teiginių dalys arba terminai realiame moksle užima daiktų vietą, o racionaliame moksle – kitų terminų vietą."[80]

Škoto požiūriu, už sielos esančiame daikte *realiter* egzistuoja ta pati prigimtis kaip ir apibrėžtą individą apribojanti skirtybė, jos skiriasi tik formaliai, ir ši prigimtis nėra nei visuotinė, nei individuali, o yra nevisiškai visuotinė daikte ir visiškai visuotinė protę.[81]

Okamas priešina tam kitas nuomones, tačiau nesiima tiesiai spręsti apie jas, nors daugiausia linksta prie nuomonės, „kad visuotinybė nėra kažkas realu, kas turi subjektyvią būtį sau sieloje ar daikte. Tai yra kažkas įsivaizduota, tačiau tai turi objektyvų realumą sieloje"; tačiau visuotinybės neatitinka joks daiktiškumas. „Protas, suvokdamas kokį nors už sielos esantį daiktą, suformuoja panašų daiktą dvasioje, todėl, jeigu jis turėtų produktyvią galią, jis jį kaip skaitmeninį vienetą ištrauktų iš dvasios. – Kam nepatinka tai, kad šitas vaizdinys buvo pavadintas padarytu, tam galima pasakyti, kad vaizdinys yra konceptas, kuris dvasioje egzistuoja kaip už sielos esančio daikto ženklas."[82] – Taip individuacijos principas, ku-

ris scholastams sukėlė tiek daug rūpesčių, nustumiamas į šoną.[83] – Tatai yra svarbiausias scholastams rūpimas klausimas, kuris apskritai yra gana reikšmingas.

Visuotinybės apibrėžtis, kuri atėjo iš scholastų, yra labai svarbi ir reikšminga naujojo pasaulio kultūrai. Visuotinybė yra vienis, bet ne abstraktus, o įsivaizduojamas ir mąstomas kaip viską savyje apimantis. Aristotelis iškėlė sprendimą – kas atitinka (κατηγορεῖται) A ir t. t., taip pat kategorijas (ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων); Plotino, ypač Proklo filosofijoje atsirado netarpiškas vienis, kuris pažįstamas iš savo sandarų (τάξεων). „Pagal tai, kas nuo jų priklauso" (ἐξημμένων, iš ἐξάπτομαι), „vadinami dievai; todėl jų hipostazes, kurios yra jų apibrėžtumas ir kurios yra nepažinios (ἄγνωστοι), galima iš to" – ἐξημμένων – „pažinti. Juk viskas, kas dieviška, apskritai yra nenusakoma ir kaip į nenusakomą vienį įaugęs dalykas (τῷ ἑνὶ τῷ ἀρρήτῳ συμφυές). Tačiau iš dalyvavimo, iš kitimo šiuos savybingumus pavyksta pažinti. Todėl mąstoma (νοητοί) gali išspinduliuoti tikrą esamybę (τὸ ὄντως ὄν). Dėl to tikrai esama yra tai, kas Dievo mąstoma (νοητὸν θεῖον), ir tai yra netarpiška (ἀμέθεκτον), νοῦς įvykdyta."[84] Krikščionių religija yra *atvira:* Dievas yra trivienis, taigi atviras, ne triada ir vienis yra atskirti, o kaip tik vienis yra pats trejybiškumas, t. y. vienis, būdamas kitam, savyje yra reliatyvus. Visuotinumas yra πρότερον, πρό, πρόαγειν, Platono ir Aristotelio filosofijoje jis yra visuma, ὅλον, πᾶν, kuris πάντα ἕν.

Okamas turėjo daug šalininkų.[85] Ginčas tarp nominalistų ir realistų įsiliepsnojo visu smarkumu; dar ir dabar rodoma katedra, kuri nuo tos vietos, kur stovėdavo oponentas, atitverta lentine pertvara, kad disputo dalyviai nekibtų vienas kitam į plaukus.[86] – Nuo tada teologijos mokymas įgijo dvi pakraipas *(theologia scholastica secundum utramque partem).*

d. Buridanas

Buridanas, nominalistas, savo pažiūromis linksta prie deterministų, teigusių, kad valią apibrėžia aplinkybės. Kaip ar-

6. 567

gumentas prieš jį nurodomas pavyzdys asilo, kuris, atsidūręs tarp dviejų vienodų šieno kupetų, turėtų nudvėsti iš bado.[87]

Ordinų – pranciškonų, kurie buvo okamistai, ir dominikonų, kurie daugiausia buvo tomistai – tarpusavio pavyduliavimas atvedė į abiejų partijų ginčą. Prieš Okamo filosofiją buvo išleisti Paryžiaus universiteto draudimai, popiežiaus bulės.[88] Paryžiaus universitetas uždraudė Okamo mokymą dėstyti ir Okamą cituoti.[89] Antai 1340 m. draudimas skelbė: „Jokiam mokytojui nevalia išdrįsti tiesiai arba užuominomis paskelbti klaidingu kokį nors žinomą teiginį autoriaus, apie kurį jis skaito; jis turi arba su juo sutikti, arba išskirti jame teisingą ir klaidingą vartoseną, antraip sunku bus išvengti pavojingų padarinių, kad tokiu pat būdu bus atmestos Biblijos tiesos. Joks mokytojas neturi tvirtinti, kad joks teiginys neturi būti skaidomas ir tiksliau apibrėžiamas."[90] Per Prancūzijos vidaus karus tos partijos tapo politinės.[91] Liudvikas XI 1473 m. įsakė atimti nominalistų knygas ir prirakinti; 1481 m. jos vėl buvo išlaisvintos. Teologijos ir filosofijos fakultete turėjo būti aiškinamas ir studijuojamas Aristotelis, jo komentatorius Averojus, Albertas Didysis, Tomas Akvinietis.

5. Formalioji dialektika

Domėjimasis *dialektika* pasiekė aukščiausią laipsnį, bet ji buvo visiškai *formalaus* pobūdžio. Tas domėjimasis reiškėsi begaliniu *terminis technicis* išradinėjimu, mat formalus dialektinis interesas buvo labai išradingas ir kūrė sau objektus, problemas ir klausimus, kurie neturėjo jokio religinio ar filosofinio turinio ir buvo skirti tokiam formaliam traktavimui. Ir paskutinis dalykas, kurį dar reikia pasakyti apie scholastus, yra tas, kad jie ne tik įdiegė visus įmanomus formalius samprotavimo santykius bažnytinėje dogmatikoje, bet ir šitą savaime inteligibilų objektą, intelektualius vaizdinius ir religines idėjas (dogmas arba fantazijas), pavaizdavo kaip netarpiškai juslišką ir tikrą, nukėlė jį

žemyn į visiškai juslinių santykių išoriškumą ir tuo požiūriu juos metodiškai traktavo. Žinoma, pirminis pagrindas buvo dvasiškumas, bet jo suvokimas kaip išoriško padarė tai, kad dvasiškumas tapo visiškai nedvasiškas. Todėl galima sakyti, kad scholastai giliai gvildeno bažnytinę dogmatiką, antra vertus, – kad jie tą dogmatiką supasaulietino, įdiegė joje visai netinkamus išorinius santykius, todėl pasaulietiškumas čia įgyja blogiausią, kokią tik galima įsivaizduoti, prasmę. Juk bažnytinėje dogmatikoje glūdi sau istorinis momentas, išorinio pobūdžio apibrėžtis – krikščioniškasis principas šį sąryšį turi pats savyje: istorinėje krikščionių religijos formoje esama daug vaizdinių, kurie, nors ir yra surišti su dvasiškumu, siejasi su jusliniais santykiais; kai šie santykiai plėtojami, atsiranda daugybė priešpriešų, kontrastų, prieštaravimų, kurie visai neverti mūsų dėmesio. Šį dalyko aspektą įsikando scholastai ir traktavo jį baigtinės dialektikos požiūriu. Nuo to laiko ir pradėta šaipytis iš scholastų, juo toliau, juo labiau.

Pateiksiu keletą pavyzdžių. Kaip kad smalsumas gerai jaučiasi kokiame nors sampročio moksle, kur sekama vien faktais ir neieškoma santykio su sąvoka, taip scholastinė filosofija yra kaip tik empirinio mokslo priešingybė. Pirmiausia joje buvo daromas skirtumas tarp tikrosios dogmatikos, kuri buvo neginčijama, ir įvairių prie jos prijungtų pastebėjimų apie įvairius antjuslinio pasaulio aspektus; pastarieji dalykai buvo palikti, dažnai tik laikinai, laisvam, nuo Bažnyčios dogmatikos nepriklausomam nagrinėjimui; dogmatika nebuvo taip griežtai apibrėžta, tad, remiantis Bažnyčios tėvais, viską buvo galima įrodyti, kol Bažnyčios Susirinkimas ar dalinis sinodas tuo klausimu nepriims sprendimo. Apie įrodymus, kuriais buvo pagrįstas dogmatikos turinys, buvo galima ginčytis; be to, dar buvo randama daugybė kitų ginčams tinkamų klausimų, jų nagrinėjimas buvo įvelkamas į begalinius silogizmus ir formas; tai buvo tyrinėjimai, kurie išsigimė į visiškai tuščių ir formalių disputų maniją; žinoma, tuo užsiiminėjo ne tie garbingi vyrai, kuriuos mes žinome kaip *doctores* ir veikalų autorius.

a. Julijonas, Toledo arkivyskupas

Toledo arkivyskupas *Julijonas* visiškai rimtai (taip kaip filologai nagrinėja graikų kirčius, eilėraščių metrus ir strofas), tarsi nuo to priklausytų žmonijos išganymas, ieškojo atsakymo į klausimus, kurie paremti kokia nors absurdiška prielaida. Antai tai klausimas apie mirusiuosius. Bažnyčia moko, kad žmogus prisikels iš mirusiųjų; jeigu turime galvoje, kad jis prisikels su kūnu, tai mes jau įžengiame į juslinę sritį. Ir tada iškyla, pavyzdžiui, tokie klausimai: „Kokio amžiaus mirusieji prisikels? Ar jie prisikels kaip vaikai, jaunuoliai, subrendę žmonės, ar kaip seniai? Kokios tada jie bus išvaizdos ir kokia bus jų kūno sandara? Ar rubuiliai vėl bus stori, o liesieji vėl bus liesi? Ar kitame gyvenime išliks lyčių skirtumai? Ar prisikėlusieji vėl atgaus tuos nagus ir plaukus, kurių jie neteko žemėje?“[93]

b. Paschazijus Rodbertas

Apie 840 m. pradėta ginčytis dėl klausimo apie Jėzaus gimimą, – ar tas gimimas buvo gamtiškas, ar antgamtiškas, ir tas klausimas sukėlė ilgus disputus. *Paschazijus Rodbertas* parašė du veikalo „De partu beatae virginis“ tomus; apie tai buvo daug rašoma ir ginčijamasi.[94] Net buvo kalbama apie akušerį ir tai aptariama; apskritai čia buvo svarstoma daug tokių klausimų, kurių mes, laikydamiesi padorumo, negalime svarstyti.

Dievo išmintis, visagalybė, numatymas ir predestinacija irgi vedė į daugybę prieštarų, išreikštų abstrakčiomis ir neskoningomis apibrėžtimis. Petro Lombardo raštuose, kuriuose jis aptaria Trejybę, kūrimą, nuopuolį, kalba apie angelus, jų organizaciją ir klases, esama tokių *quaestiones*: „Ar Dievo numatymas ir predestinacija būtų galimi, jei nebūtų jokių kūrinių? Kur buvo Dievas iki kūrimo?“ – *Tomas Strasburgietis* atsako: *Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.*[95] – Tokie klausimai liečia siauras, smulkias apibrėžtis, kurios Dievui netinka.

Toliau: „Ar Dievas gali žinoti daugiau, negu jis žino?", tarsi galimybė būtų atskirta nuo tikrovės. „Ar Dievas visą laiką gali viską, ką jis galėjo? Kur buvo angelai po jų sukūrimo? Ar angelai buvo visada?" Čia prasideda daugybė klausimų apie angelus. – „Kokio amžiaus buvo sukurtas Adomas? Kodėl Ieva buvo paimta iš šonkaulio, o ne iš kurios kitos vyro dalies? Kodėl tai buvo padaryta žmogui miegant, o ne jam budint? Kodėl pirmieji žmonės rojuje nesiporavo? Kaip žmonės būtų dauginęsi, jeigu jie nebūtų nusidėję? Ar vaikai rojuje būtų gimę su visiškai užaugusiais kūno organais ir su visiškai išlavėjusiomis juslėmis? Kodėl Sūnus, o ne Tėvas ar Šventoji Dvasia tapo žmogumi?" Kaip tik tokia yra Sūnaus sąvoka. „Ar Dievas galėjo tapti ir moteriškos lyties žmogumi?"[96]

Dar daugiau tokių klausimų pridėjo tie, kurie išjuokė šią dialektiką, pavyzdžiui, Erazmas savo „Encomium moriae": „Ar Kristuje galėjo būti daugiau sūnysčių *(filiationes)?* Ar galimas teiginys: Dievas Tėvas nekenčia Sūnaus? Ar galėtų Dievas būti moterimi? Ar jis galėtų įeiti į velnią? Ar jis galėtų apsireikšti kaip asilas arba moliūgas? *(Num deus potuerit suppositare mulierem? num diabolum? num asinum? num cucurbitam?)* Kokiu būdu *(quemadmodum)* moliūgas sakytų pamokslus? Kaip jis darytų stebuklus? Kaip jis būtų nukryžiuotas?"[97] – Taigi sampročio apibrėžčių sugretinimai ir išskyrimai buvo daromi be jokios prasmės ir minties. Svarbiausia yra tai, kad jie prie dieviškų dalykų prieidavo kaip barbarai, kad jie tuos dalykus įtraukė į juslines apibrėžtis ir juslinius santykius. Taigi jie grynai juslinį tvirtumą, šias visiškai išorines ir prasmės neturinčias formas įdiegė į dieviškumą ir taip jį supasaulietino, kaip kad Hansas Sachsas dieviškąją istoriją suniurnbergino. Tokiuose pasakojimuose, kaip antai Biblijos pasakojime apie Dievo pyktį, apie tai, kaip Dievas sukūrė pasaulį, kad jis padarė tai ir tai, glūdi kažkas labai žmogiška ir grubu; Dievas neturi būti suprantamas kaip svetimas, jis neturi būti laikomas neprieinamu, jo atžvilgiu reikia turėti drąsos ir širdies. Tačiau vienas dalykas yra įtraukti Die-

vą į minties sritį ir joje rimtai jį traktuoti, o kitas, priešingas dalykas yra pateikti *argumenta pro et contra,* nes jie nieko neišsprendžia ir nieko nepadeda; šios juslinės ir baigtinės apibrėžtys tėra prielaidos, taigi begalinės skirtingybės. Ši sampročio barbarybė yra visiškai neprotinga. Tatai atrodo taip, tarsi kiaulei būtų uždėti auksiniai karoliai. Tokie karoliai yra ir krikščionių religijos idėjos, ir iškiliojo Aristotelio filosofija; abu šie dalykai negalėjo būti pikčiau įminti į purvą. Taip žemai krikščionys nusmukdė savo dvasinę idėją.

6. Mistikai

Taigi jau išdėstėme svarbiausius momentus, kuriuos reikia turėti galvoje traktuojant scholastinę filosofiją; matėme šį supasaulietinimą, šį sampročio skirtybių ir juslinių santykių įdiegimą tame, kas pagal savo prigimtį, savaime ir sau, yra dvasiška, absoliutu ir beribiška. Turint galvoje pastarąją kryptį, dar reikia atkreipti dėmesį į tai, kad tokiai baigtinių daiktų vaikymosi manijai atsilaikė atskiri garbingi vyrai, kilnūs protai. Kaip tokius protus turime nurodyti daugelį didžiųjų scholastų, kurie buvo pavadinti *mistikais;* nors jie ir skiriasi nuo tikrųjų bažnytinių scholastų, tačiau daugeliu atžvilgių su jais yra artimai susiję. Vadinamieji mistikai mažiau dalyvavo disputuose bei įrodinėjimuose, jie išliko gryni Bažnyčios mokymo ir jo filosofinio traktavimo atžvilgiu. Tai iš dalies buvo pamaldūs, dvasingi žmonės, kurie tęsė filosofavimą neoplatonizmo filosofijos būdu, kaip tai anksčiau darė Škotas Eriugena. Šie filosofai pilni autentiško filosofavimo, kuris dar vadinamas misticizmu; šis filosofavimas skverbiasi į pačią vidujybę, jis labiausiai panašus į spinozizmą. Ir savo moralumą, religingumą jie sėmė iš tikrų pojūčių ir šia prasme apie filosofiją pateikė svarbių samprotavimų, taisyklių ir t. t.

a. Jeanas Charlier

Jeanas Charlier, kuris paprastai vadinamas *Jersonu* arba *Gersonu,* gimė 1363 m.; jis parašė veikalą „Theologia mystica".[98]

b. Raimundas Sabundietis

Raimundas Sabundietis, ispanas, gyvenęs XV šimtmetyje, buvęs profesorius Tulūzoje, apie 1437 m. spekuliatyvia dvasia parašytame savo veikale „Theologia naturalis" irgi kalba apie daiktų prigimtį, apie Dievo apsireiškimą gamtoje ir dievažmogio istorijoje. Jis, remdamasis protu, siekė netikintiesiems įrodyti Dievo būtį, Trejybę, pradėjimą, gyvenimą ir apsireiškimą gamtoje bei dievažmogio istorijoje. Gamtos stebėjimas jį atveda pas Dievą, jis ateina grynesniu ir paprastesniu būdu; moralumą jis irgi semia iš vidujybės.[99] – Kad būtų teisingai vertinami scholastiniai teologai, šis būdas turi būti laikomas tik anksčiau aptarto būdo priešybe.

c. Rogeris Baconas

Rogeris Baconas dirbo daugiausia fizikos srityje, bet didesnės įtakos nepadarė; jis išrado paraką, veidrodį, teleskopus; mirė 1294 m.[100]

d. Raimundas Lulijus

Raimundas Lulijus, Doctor illuminatus, buvo labai garsus, pavadinimas *ars lulliana* yra kilęs iš jo; meną, atsiradusį jo dėka, jis vadino *ars magna.* Jis kilęs iš Maljorkos, kurioje gimė 1234 m. Buvo ekscentriškas, vienas iš tų neramios prigimties žmonių, kurie visko griebiasi ir viskuo užsiima. Jis turėjo potraukį alchemijai ir apskritai buvo mokslų entuziastas, kurį kurstė ugninga ir gyva vaizduotė. Jaunystėje gyveno palaidą gyvenimą, anksti atsidavė visokiems malonumams, po to pasitrau-

kė į dykumą ir ten patyrė daug Jėzaus apsireiškimų. Tada ūmioje jo prigimtyje subrendo potraukis paskirti save krikščioniškosios palaimos platinimui tarp musulmonų Azijoje ir Afrikoje; kad galėtų atversti, jis išmoko arabų kalbą, apkeliavo Europą ir Aziją, ieškojo paramos pas popiežių ir visus Europos karalius; tačiau ir tada jis neužleido savo meno. Jis buvo persekiojamas, patyrė daug nuotykių, vargų, žiauraus elgesio, net mirtinų pavojų, buvo kalinamas. XIV šimtmečio pradžioje jis ilgai gyveno Paryžiuje ir parašė apie keturis šimtus kūrinių. Po savo be galo neramaus gyvenimo jis 1315 m. mirė nuo Afrikoje iškęstų žiaurumų ir buvo paskelbtas šventuoju bei kankiniu.[101]

Jo *menas* siejasi su mąstymu. Tiksliau, svarbiausias šio žmogaus siekis buvo išskaičiuoti ir sutvarkyti visas sąvokų apibrėžtis, grynąsias kategorijas, kurioms priskiriami visi objektai, kad pagal jas būtų galima juos apibrėžti, idant kiekvienam lengvai būtų galima nurodyti jam tinkančią sąvoką. Taigi Lulijaus mąstymas yra sisteminis, bet ir mechaninis. Jis parengė lentelę, susidedančią iš apskritimų, į kuriuos įpaišyti trikampiai, ir tuos trikampius kirto tie apskritimai; šiuose apskritimuose jis patalpino sąvokų apibrėžtis ir pamėgino jas visas juose sužymėti. Tų apskritimų viena dalis yra nejudama, o kita judama, ji buvo reikalinga predikatų gretinimui. Apskritimai turėjo būti tam tikru būdu surikiuoti, kad būtų galima gauti teisingas kombinacijas; pagal tam tikras taisykles sukant apskritimus, predikatai uždengdavo vienas kitą ir taip šiomis minčių apibrėžtimis turėjo būti išsemtas visuotinis mokslas. – Lulijus aprašė šešis apskritimus, dviejuose iš jų buvo sužymėti subjektai, trijuose – predikatai, o išoriniame – galimi klausimai. Kiekvienoje klasėje buvo po devynias apibrėžtis, kurių žymėjimui jis pasirinko devynias raides – B C D E F G H J K. Tad jo lentelė susidėjo iš 1) devynių joje įrašytų absoliučių predikatų: gėris, dydis, trukmė (amžinybė), galia, išmintis, norėjimas (valia), dorybė, tiesa, puikumas; 2) devynių reliatyvių predikatų: įvairumas, vienodumas, prie-

šingumas, pradžia, vidurys, pabaiga, buvimas didesniu, buvimas lygiu, buvimas mažesniu; 3) ar? kas? nuo ko? kodėl? kokio dydžio? koks *(quale)?* kada? kur? kaip ir kuo? (šis devintasis klausimas apima dvi apibrėžtis); 4) devynių substancijų (*esse*): Dievas *(divinum)*,angelas *(angelicum)*, dangus *(coeleste)*, žmogus *(humanum)*, *imaginativum, sensitivum, vegetativum, elementativum, instrumentativum;* 5) devynių akcidencijų, t. y. gamtinių santykių: *quantitas, qualitas, relatio, actio, passio* etc.; ir 6) devynių moralinių santykių, dorybių: teisingumas, sumanumas, drąsa ir t. t. Visa tai, kaip minėta, buvo surašyta judančiuose apskritimuose, todėl jiems sukantis ir užimant tam tikrą padėtį vienas kito atžvilgiu, visos substancijos atitinkamu būdu susijungia su joms priklausančiais absoliučiais ir reliatyviais predikatais; kadangi apskritimuose nubraižyti trikampiai, gaunami įvairūs deriniai ir jais turi būti apibrėžti visi objektai, apskritai visa tiesa, visas mokslas ir pažinimas.[102] Tatai ir vadinama Lulijaus menu.

C. BENDRASIS SCHOLASTŲ POŽIŪRIS

Išsamiau aptarę scholastus, turime juos apibendrinti, pateikti bendrąjį požiūrį. Jie tyrinėjo labai aukštus objektus, religiją, jų mąstymas pasidarė itin vingrus, tarp jų buvo kilnių, giliaminčių individų, mokslininkų. Tačiau apskritai tai yra visiškai barbariška sampročio filosofija, be realios medžiagos ir turinio; ji mums nekelia tikro susidomėjimo ir mes negalime prie jos sugrįžti. Tai tik forma, tuščias samprotis, kuris klydinėja pagrindo neturinčiuose kategorijų, sampročio apibrėžčių junginiuose. Intelektualioji karalystė yra aukštai (ne taip, kaip neoplatonikų filosofijoje), joje vietoj minčių esama juslinių santykių (Tėvas, Sūnus), angelų, šventųjų, kankinių; mintys yra šiaudinė sampročio metafizika. Kam visa tai reikalinga? Mums tai jau praeitis, kuria mes negalime pasinaudoti.

Nieko gero, jei viduramžius pavadinsime barbarų laiku.

Tatai yra savita barbarybės rūšis, ne naivi, primityvi, nes čia barbarybe tampa aukščiausia idėja ir aukščiausia kultūra; baisiausia barbarybė ir iškreiptumas kaip tik ir yra tai, kad iškreipiama absoliučioji idėja, ir tai padaro mąstymas. Mes matome, nors ir vaizduotėje, dieviškąjį pasaulį kaip išorišką, sausą, tuščią samprotį; todėl tas dieviškasis pasaulis, nors savo prigimtimi jis yra grynai spekuliatyvus, čia yra samprotinis, sujuslintas, bet ne kaip mene, o priešingai – paverstas vulgarios tikrovės santykiu. Scholastika yra visiškas sampročio susipainiojimas nordinės germaniškos prigimties šakose. Šiuo atveju mes turime du pasaulius – gyvenimo karalystę ir mirties karalystę. Dieviškasis pasaulis vaizduotei, pamaldumui buvo apgyventas angelų, šventųjų, kankinių; antjusliniame pasaulyje nebuvo jokios mąstančios, visuotinės, protingos savimonės prigimties ir tikrovės. Netarpiškame pasaulyje, juslinėje gamtoje nebuvo jokio dieviškumo, nes jie buvo tik Dievo kapas, o Dievas buvo kitame pasaulyje. Mirusiųjų apgyventą Dievo karalystę buvo galima pasiekti tik mirus; gamtinis pasaulis irgi buvo negyvas, jį gaivino tik ano pasaulio spindesys ir viltis, bet dabarties jis neturėjo. Nieko nevertos buvo pastangos įterpti kaip jungiamąją šių pasaulių grandį tarpines grandis – Mariją, šventuosius, aname pasaulyje esamus mirusiuosius. Tų pasaulių susitaikymas buvo formalus, tai nebuvo susitaikymas savaime ir sau, o tik žmogaus troškimas prieiti prie susitaikymo kitame pasaulyje.

Barbarų tautai buvo patikėta begalinė tiesa. Jeigu ieškosime arčiausiai esančios ir geriausiai suprantamos priešingybės scholastinei filosofijai ir teologijai bei varomiesiems scholastinio žinojimo motyvams, tai galėsime sakyti, kad tai yra sveikas žmogaus protas, patyrimas (išorinis ir vidinis), gamtos stebėjimas, žmoniškumas, humaniškumas. Pavyzdžiui, graikiškojo humaniškumo dvasia, jo pobūdis buvo tas, kad visa, kas konkretu, visa, kas svarbu dvasiai, mąstymui, buvo ir žmogaus širdyje, jausmuose, visa tai buvo įsišaknijęs jo mintyse. Samprotinei sąmonei, susiformavusiems mokslams toks turi-

nys yra jų reali medžiaga, kurios dėka jie yra ir lieka patys savimi. Žinojimas visur užsiima savo reikalais ir jam reikia šitos medžiagos: gamta ir jos tvirti dėsniai duoda mastelį ir nurodo orientavimosi kryptį; žinojimas lieka ištikimas sau, ir rimtume, ir žaisme ana medžiaga jam nubrėžia ribas. Šioje dirvoje ir suklydimai turi savo tikslą – jis glūdi patvariame žmogaus dvasios savimonės centre, ir net kaip suklydimai jie šaknijasi šiame centre, ir šaknis, kaip šaknis, yra pateisinama; tik vienašališkas nutolimas nuo vienybės šios šaknies, turinčios visai konkrečią dirvą ir daigus, yra trūkumas. O dabar, viduramžiais, mes matome, kad absoliuti, begalinė tiesa, pasireiškianti kaip dvasia, yra įdėta į barbarus, žmones, kurie neturi savo dvasinio žmoniškumo savimonės, ir nors jie turi žmogišką širdį, dar neturi žmogiškos sąmonės, žmogiškos dvasios. Absoliuti tiesa dar savęs nerealizuoja, dar neįgyvendina savęs tikrojoje sąmonėje, o žmonės yra patys iš savęs išplėšti; turinys, begalinė dvasios tiesa, jiems egzistuoja, bet egzistuoja tam turiniui netinkamame inde, pilname stipriausių fizinio ir dvasinio gyvenimo potraukių; turinys įdėtas į šį indą, bet įdėtas kaip labai sunkus akmuo, kurio milžinišką spaudimą žmonės tikrai jaučia, tačiau nepajėgia jo suvirškinti, dar nepajėgia jo asimiliuoti potraukiu: jie gali nusiraminti ir susitaikyti tik visiškai išeidami iš savęs ir tapdami *laukiniais tame dalyke* ir to dalyko dėka, kuris jų dvasią privalėtų padaryti ramią ir *švelnią*.

Religija šioje būklėje savo iš tiesų kilniu ir gražiu pavidalu reiškėsi tik nedaugelyje pavienių individų, kaip tik tokiuose žmonėse, kurie buvo mirę pasauliui ir tolimi jam, kurie gyveno savo jausmų pasaulyje; antai tokiu pavidalu religija reiškėsi viduramžių moteryse, vienuoliuose arba kituose atsiskyrėliuose, kurie galėjo remtis uždara, suspausta, sutelkta širdies ir sielos vidujybe; šiai vidujybei tikrovė buvo gana svetima. Esama vienintelė tiesa gyveno izoliuota žmoguje, dvasios visa tikrovė dar nebuvo jos persmelkta; sielos, kurios, gyvendamos mažame rate, buvo atsidėjusios religijai, buvo gražios.

Antra vertus, buvo būtina, kad dvasia kaip valia, potraukis, aistra reikalautų dar ir visiškai kitokios negu ši vieniša kontrakcija padėties, išplitimo ir įgyvendinimo, kad pasaulis pareikalautų didesnio esaties rato, tikro individų ryšio, protingumo ir minčių tikruose santykiuose ir veiksmuose. Tačiau šitas dvasios įgyvendinimo ratas, žmogaus gyvenimas, iš pradžių yra atkirstas nuo anos tiesos dvasinės srities. Subjektyvioji dorybė turi veikiau skausmo ir atsisakymo pobūdį sau, dorovė yra kaip tik šitas pasitraukimas, savęs išsižadėjimas, o dorybė kitų atžvilgiu reiškiasi kaip gailestingumas, kaip sporadiškas, atsitiktinis ir ryšio savyje neturintis dalykas. Taigi visa tai, kas priklauso tikrovei, nėra perdaryta tiesos, o ši tėra kažkas dangiška, anapusiška. Tikrovė, žemiškasis pasaulis yra Dievo apleisti, todėl kupini savivalės; taigi tik nedaugelis atskirų individų yra šventi, kiti tokie nėra. Pastarųjų gyvenime matome nuolatinę kaitą: kulto apeigoms skirtą šventumo valandėlę pakeičia savaites trunkantis grubiausias savanaudiškumas, smurtas ir baisiausios aistros. Tai yra puiku, kai matai Jeruzalę išvydusią kryžiuočių kariuomenę, kuri, melsdamasi ir atgailaudama, liūdesio prislėgtomis širdimis puola ant kelių ir kaktomis daužo žemę. Tačiau tai tik valandėlė, kuri atėjo po mėnesius trukusio grubumo, šėlsmo, šlykštybių, kvailybių, niekšybių, aistrų, – jų buvo sklidinas visas šios kariuomenės žygis. Su didžiausiu narsumu jie puola šventąjį miestą, maudosi kraujyje ir siautėja apimti žvėriško įniršio, o po to vėl susikrimtę atgailauja; tada susitaikę ir įgiję malonę jie nebeklūpi, stojasi ir vėl atsiduoda mažoms ir skurdžioms aistroms, grubiai ir šlykščiai pasinerdami į gobšumą ir linksmybes.

Tiesa dar nėra tikrovės pamatas. Todėl visuomenės gyvenimas suskyla į dvi dalis; matome griežtai susipriešinusias dvi karalystes – dvasiškąją ir žemiškąją, imperatorių ir popiežių, Bažnyčią ir pasaulietinę viešpatiją, ne valstybę, o karalystę; pirmoji yra anapus esantis pasaulis, antroji – šiapus esantis pasaulis. Du absoliučiai esminiai principai sudūžta atsitrenkę vienas į kitą; žemiškasis grubumas, individualios

valios šakotumas pagimdo patį žiauriausią, patį baisiausią antagonizmą.

Mokslas irgi dar neturi pagrindo. α. Mąstantis samprotis užsiima religijos slėpiniais, tačiau pastarieji yra visiškai spekuliatyvus turinys, tinkantis tik protingai sąvokai. Tačiau slėpinys, dvasia, šitas protingumas dar nėra pasiekęs mąstymo, todėl šis yra Dievo apleistas, tai yra tik abstraktus, baigtinis samprotis, savyje formalus ir turinio stokojantis mąstymas, kuriam svetima ana gelmė, net ir tada, kai jis užsiima šiuo objektu. Visą savo turinį samprotis semia iš kažko, kam jis visiškai svetimas ir kas jam irgi yra visiškai svetima; bet jis toli gražu ne ribotas, jis yra besaikis savo apibrėžčių ir perskyrų požiūriu, – tarsi kas sudarinėtų ir jungtų sakinius, žodžius ir garsus kaip papuola, visai nežiūrėdamas, kad jie turi išreikšti kokią nors prasmę (prasmė, reikšmė yra konkretumas), svarbu tik, kad juos būtų galima ištarti, ir vienintelė jų riba turi būti galimybė, t. y. jie neturi prieštarauti patys sau.

β. Kadangi samprotis laikosi duoto religinio turinio, tai jis tą turinį gali įrodyti, taip kaip įrodomos geometrinės teoremos, kad jis, turinys, toks turi būti. Tačiau visuomet dar lieka šiek tiek nepasitenkinimo; turinys įrodytas, tačiau aš jo nesuvokiu. Antai puikusis Anzelmo teiginys, kuriame atsiskleidžia scholastinio sampročio apskritai pobūdis[103], yra Dievo buvimo įrodymas, bet ne suvokimas. Šia įžvalga aš neįgyju galutinio dalyko, neįgyju to, ko aš noriu; joje trūksta Aš, vidinio ryšio, minties vidujiškumo. Šis glūdi tik sąvokoje, atskirybės ir visuotinybės, būties ir mąstymo vienybėje; kad būtų suvokta ši vienybė, reikia pažinti, kad būtis pati iš savęs save padaro sąvoka, ir atvirkščiai – kad mąstymas ir būtis yra tapatūs. Tai yra vidujiškumas, o ne būtina išvada iš tam tikrų prielaidų; tuo tarpu čia objektas yra ne mąstymo ir būties prigimtis, nes tai, kas jie yra, jau postuluojama.

γ. Jeigu šis samprotis remiasi patyrimu, kokiu nors duotu konkrečiu turiniu, apibrėžtu gamtos stebėjimu, žmogaus nuovoka, teise, pareiga – kadangi vidujiškumas yra kaip tik tai, –

jeigu jis savo apibrėžtis įgyja siekdamas šio turinio, jeigu jis nuo jo eina prie abstrakcijų, antai fizikoje prie materijos ir jėgų, tai nors sampročio forma, tokia bendrybė, turiniui ir nėra pakankama, tačiau sampročiui ji tampa tvirtu atramos tašku, pagal kurį jis orientuojasi, o refleksijai riba, be kurios ji nuklystų į beribiškumą. Antai kai galima pasiremti konkrečiu valstybės, šeimos stebėjimu, tai samprotavimas šiame stebėjimo turinyje įgyja tvirtą tašką, kuris jį nukreipia, įgyja vaizdinį, kuris šiuo atveju yra svarbiausias. Ir tada sampročio formos nepakankamumas paslepiamas ir užmirštamas, nes jis nėra pabrėžiamas. Tačiau šiuo atveju į tokį pagrindą nesiremiama. Veikiau šis scholastinis samprotis savo formas įgijo kaip tradiciją (kaip kategorijas); vėliau šiam dvasios apleistam sampročiui į rankas pateko Aristotelio filosofija. Tačiau ji yra dviašmenis kardas; ji yra labiausiai apibrėžtas, aiškus samprotis, kuris kartu yra ir spekuliatyvi sąvoka: iš turinio išplėštos ir savo atramos netekusios abstrakčios sampročio apibrėžtys Aristotelio filosofijoje virsta viena kita, jos dialektinės, ir tiktai būdamos susijusios jos yra tiesa. Aristotelio spekuliatyvumas yra tikras todėl, kad mąstymas nenugrimzta į samprotavimą patį sau, o visuomet turi priešais save konkrečią objekto prigimtį; ši prigimtis yra paties dalyko sąvoka; spekuliatyvi dalyko esmė yra ta valdanti dvasia, kuri nepaleidžia laisvėn refleksijos apibrėžčių pačių sau.

Scholastai Aristotelio filosofiją įgijo kaip išorišką; jie nesirėmė tokiais objektais, kurie valdytų tyrinėjimą, o perėmė iš jos tik išorinį samprotį ir jame toliau plėtėsi. Kadangi šis samprotis neturėjo mastelio – kaip pastarasis nepatarnavo nei konkretus stebėjimas, nei pati grynoji sąvoka – tai jis savo išoriškumo požiūriu liko be taisyklių. Scholastai sustingdė abstrakčias sampročio apibrėžtis, visada neadekvačias absoliučiai jų medžiagai, o bet kokiu kasdienio gyvenimo pavyzdžiu remdavosi kaip medžiaga; kadangi kiekvienas konkretus atvejis prieštaraudavo šioms apibrėžtims, tai jie galėdavo jų laikytis tik toliau apibrėždami ir apribodami – taip jie susipainiodavo

begalinėje daugybėje distinkcijų, kurios pačios irgi buvo susietos su konkretybe ir galėjo būti išsaugotos joje ir jos dėka. Tokiame scholastų filosofavimo būde nėra sveikojo žmogaus proto. Jam negalima stoti prieš spekuliaciją, bet jis būtinai turi stoti prieš pagrindo neturinčią refleksiją; Aristotelio filosofija yra tokio filosofavimo būdo priešybė, bet, patekusi į scholastiką, ji pasidaro svetima pati sau. Be to, tvirtai laikomasi antjuslinio pasaulio, angelų ir t. t. vaizdinio; barbarišku būdu, be jokios kritikos scholastika toliau dorojo, traktavo šią medžiagą, praturtindama ją baigtiniu sampročiu su baigtiniais jo vaizdiniais ir santykiais. – Čia nėra imanentinio principo pačiame mąstyme, scholastų samprotis gavo į rankas išbaigtą metafiziką visai neturėdamas poreikio orientuotis į konkretybę; metafizika buvo nužudyta, dvasios netekusios jos dalys išsišakojo ir buvo izoliuotos viena nuo kitos. Apie scholastus būtų galima pasakyti, kad jie filosofavo be vaizdinio, t. y. be konkretybės; subjektais jie pavertė *esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas,* τὸ τί ἦν εἶναι. Sveikasis žmogaus protas turi substratą, taisyklę abstrakčioms sampročio apibrėžtims.

δ. Kartu šis grubus samprotis dėl jau galiojančio savo abstraktaus visuotinumo viską sulygino ir suniveliavo; ir politinėje srityje jis ėmėsi politinio sulyginimo. Nekultivuotas samprotis sunaikino ne save, savo baigtinumą, – savo apibrėžčių taikymu jis suteikė visiškai baigtinį pobūdį dangui, idėjai, intelektualiam, mistiniam, spekuliatyviam pasauliui; juk jis visiškai neskiria, ar jo apibrėžtys čia galioja, ar ne, neskiria, kur baigtinumas galioja, o kur jau negalioja. Iš čia ir kyla anie beprasmiai klausimai ir pastangos į juos atsakyti; beprasmiška, bjauru ir vulgaru sampročio apibrėžtis įnešti (nors tai būtų daroma ir nuosekliai) į tokią sritį, kurioje jos visiškai netinka. Čia taip pat nesiimama spręsti, kokias išvadas reikia daryti; kaip savo fantazijos vaizdinius, samprotis palieka jas neaiškias. Kai ką nors reikia tiksliau apibrėžti, samprotis neskiria (o ir negali skirti), kokios turi būti tos apibrėžtys, kad konkretus turinys būtų suvoktas jo visuotinume; pavyzdžiui, kalbant

apie rojaus obuolį, klausiama, kokios veislės tas obuolys buvo. Čia nėra tilto tarp visuotinybės ir ypatingybės. Antai kai teisė dalijama į kanoninę, kriminalinę ir t. t., tai dalijimo pagrindas neimamas iš pačios visuotinybės, taigi lieka neapibrėžta, kokia ypatinga apibrėžtis tinka visuotiniam objektui. Jeigu toks objektas yra Dievas, pavyzdžiui, tai, kad Dievas tapo žmogumi, tai Dievo ir žmogaus ryšys apibūdinamas ne remiantis jų prigimtimi; Dievas pasirodo apskritai, taigi bet kokiu būdu. Todėl lengvai prieinama prie minties, kad Dievui nėra nieko neįmanoma; taip atsiranda anas moliūgo vaizdinys – juk visiškai nesvarbu, kokia apibrėžtimi teigiama visuotinybė.

Dabar kalbėsime apie tolesnę visuotinės dvasios eigą. Mokslininkams pasidaro būdingas protingumo nesupratimas, visiška, nepaprasta dvasiškumo stoka, taip pat kitiems, vienuoliams, būdingas pasibaisėtinas, visiškas nemokšiškumas. Šitas pažinimo nuosmukis buvo *perėjimas* prie pokyčių; kadangi tai, kas dieviška, dangus, buvo taip nusmukdyta, tai išnyko dvasios iškilumas žemiškųjų dalykų atžvilgiu, jos vidinis pranašumas. Juk matėme, kad dėl niveliuojančios sampročio veiklos antjuslinis tiesos, religijos pasaulis (kaip vaizdinių pasaulis) nusmuko. Mes matėme, kad scholastika bažnytinę dogmatiką traktavo filosofiškai, bet, antra vertus, taip pat matėme formuojantis formalią loginę mintį, savaime ir sau esančio, absoliutaus turinio supasaulietinimą. Todėl esama Bažnyčia, šita dangaus esatis žemėje, susilygino su tuo, kas žemiška; esama Bažnyčia nusmuko, supasaulėjo, ir tai įvyko papiktinančiu būdu. Žemiška turėjo būti tik žemiška, bet šis žemiškumas turėjo turėti dieviškumo vertę ir autoritetą. Ne vien tik pažinime, bet ir tikrovėje Bažnyčios valdymas tapo visai žemiškas, jis virto viešpatavimu, dominavimu, turtu, žemės valdymu; šitaip sunyko Bažnyčios skirtumas nuo pasaulietinės valdžios, jos abi susilygino, bet susilygino ne protingai, o taip, kad Bažnyčiai tai buvo nuosmukis. Į ją įsimetė bjaurūs papročiai ir blogos aistros, savivalė, gašlumas, kyšiai,

apsileidimas, godumas, ydos; bet savo viešpatavimo santykį ji pagrindė ir tvirtai jo laikėsi. Šitas antjuslinio pasaulio, kaip įsivaizduojamo pasaulio ir kaip esamos Bažnyčios, nusmukimas yra tai, kas žmogų vertė bėgti iš tokios šventovės, iš pačios švenčiausios vietos, kuri įgijo baigtinį pobūdį.

Smulkiau aptarsime scholastikoje iškilusius, tarpusavyje priešingus principus bei jų raidą, kad suprastume perėjimą į naująją istoriją ir naujosios filosofijos požiūrį. Kadangi dabar tokiu ir panašiu būdu dvasios idėjai buvo tarsi perverta širdis, tai jos dalys tapo bedvasės ir negyvos ir kaip tokios buvo samprotčio dorojamos. Mąstymas, dėl to, kad jis buvo sujungtas su tam tikru išoriškumu, irgi buvo pastumtas į kitą vietą, ir dvasia jame nebeveikė dvasios labui. Bažnyčios, kaip Kristaus valdymo žemėje (Bažnyčios, kuri susiduria su išorinės egzistencijos priešprieša), esatis yra aukščiausias, viešpataujantis dalykas; juk religija turi valdyti tai, kas laikiška. Bažnyčia, pajungusi žemiškąją valdžią, pasidarė teokratija, ji pati tapo žemiška, – pačia bjauriausia, barbariškiausia tikrove. Nes valstybė, valdymas, teisė, nuosavybė, pilietinė santvarka, – visa tai dabar yra religiniai dalykai kaip protingos skirtingybės, taigi patys sau tvirti įstatymai. Visuomenės narių reikšmingumas, luomai, jų pasidalijimas, skirtingi užsiėmimai, blogio, taip pat ir gėrio, pakopos ir laipsniai įgyja baigtinumo, tikrovės, subjektyvios valios egzistencijos formą. Bet religiniai dalykai turi tik begalybės formą. Visi gėrio įstatymai atmetami kaip blogis, o jo bausmės padaromos begalinės. Bažnyčia savo išorinės esaties požiūriu yra nepažeidžiama; bet koks nusižengimas jos atžvilgiu yra erezija, šventenybės įžeidimas. Kitokia nuomonė baudžiama net mirtimi; taip baudžiami eretikai, vėliau ir neortodoksai krikščionys, kurie pasirodydavo esą heterodoksiški begalinės dogmatikos su jos abstrakčiausiomis, tuščiausiomis apibrėžtimis atžvilgiu. Šitas šventumo, dieviškumo, neliečiamumo ir laikiškų interesų, vedančių į visišką savivalę, ydas, nežabotą malonumų vaikymąsi (nes įstatymai to netramdo), mišinys gimdo fanatizmą, taip kaip tai

7. 567

būdinga turkams, antra vertus, – nuolankumą, *oboedientia passiva,* susitaikymą su tokiais baisiais dalykais, laicizmą.

Tačiau priešinantis tokiam susidvejinimui, kitoje pusėje pats savyje sudvasiškėjo žemiškasis pasaulis, kitaip tariant, jis save steigė savyje, ir steigė dvasios pateisintu būdu. Dvasiškumui, religijai trūko jų aukščiausios viršūnės buvimo, esamos svarbiausio jų vadovo tikrovės; dabarčiai, pasaulietiškumui stigo minties, protingumo, dvasiškumo. X šimtmetyje krikščionybėje užgimė visuotinė paskata statyti bažnyčias, nors pats Dievas jose ir nebuvo tiesiogiai matomas. Krikščionybė pakilo genama ilgesio išsikovoti savyje tikrovės principą kaip savąjį principą. Ne šitie pastatai, ne išorinis turtingumas, ne Bažnyčios valdžia ir viešpatavimas, ne vienuoliai, dvasininkija ir popiežius joje yra savosios tikros dabarties principas; tų dalykų dvasiškumui buvo per maža. Popiežius ar imperatorius nėra dalailama, popiežius yra tik Kristaus vietininkas; Kristus, kaip buvusi egzistencija, išliko tik prisiminimuose ir viltyje. Taigi krikščionybė pakilo, kad surastų šį tikrąjį savo vadovą; tai buvo kryžiaus žygių sąjūdis, skatinamasis jų motyvas. Krikščionys ieškojo Kristaus, išorinio jo buvimo Kanaano žemėje, ieškojo jo pėdsakų, kalno, ant kurio jis kentėjo, jo kapo; jie tatai surado, bet kapas yra tik kapas. „Tačiau tu nepaliksi jo kape, tu nenori, kad šventasis dūlėtų." Krikščionys klydo manydami, kad jie tuo galės pasitenkinti, kad jie kaip tik to ieško; jie nesuprato patys savęs. Šios šventos vietos, Alyvų kalnas, Jordanas, Nazaretas kaip išoriška juslinė erdvės dabartis be laiko dabarties yra praeitis, prisiminimas, o ne stebima, netarpiška dabartis; šioje dabartyje jie surado tik savo netektį, kapą. Be to, kaip barbarai, jie ieškojo ne visuotinybės, ne Sirijos ir Egipto, šio žemės centro, pasaulinės padėties, kuri sąlygojo jo, kaip jungiamosios grandies, vaidmenį prekyboje; kaip tik to vėliau, kai žmonija tapo protinga, ieškojo Bonapartas. Saracėnai ir jų pačių, kryžiuočių, žiaurumas, vargas, bjaurumas privertė juos įsitikinti, kad jie šiuo atveju apsiriko. Tai, ko jie

ieškojo, jie turėjo įžvelgti patys savyje, proto tikrovėje; ši tikrovė – tai mąstymas, savas žinojimas ir savas norėjimas. Suteikdami tam, ką jie darė, savo tikslams ir interesams teisinį pobūdį, taigi suvisuotindami tai, jie tikrovę darė protingą. Žemiškasis pasaulis sutvirtėjo pats savyje, t. y. jis pats sau įgijo mintį, teisę, protą.

O dėl to meto istorinės padėties apskritai galima pasakyti, kad, viena vertus, joje matome savęs išsižadėjimą, tokį dvasios santykį, kuriame ji yra atitrūkusi pati nuo savęs, žmogaus suskilimą, antra vertus, matome, kad tvirtėja politinis būvis, kad atsiranda savarankiškumas, kuris jau nebėra tik barbariškas, tik egoistiškas. Buvusiame savarankiškume slypėjo barbarybės momentas, nes jai reikalinga baimė, kuri turi būti drausminantis veiksnys. O dabar matome, kad atsiranda teisė ir tvarka. Nors viešpataujanti tvarka yra feodalinė sistema, baudžiava, tačiau ši tvarka vis dėlto yra tai, kas teisiškai tvirta, t. y. tvirta kaip tik laisvės atžvilgiu. Teisės šaknys glūdi laisvėje, kad individas išskleistų save ir taptų pripažintas; taip įsitvirtina teisė, nors privačios nuosavybės santykiais paverčiama ir tai, kas iš tikrųjų priklauso valstybei. Ši padėtis dabar iškyla kaip bažnytinio savęs išsižadėjimo principo priešybė. Nors feodalinė monarchija įtvirtina kilmės santykius ir pagal kilmę apibrėžia esmines teises, tačiau kilmės santykiai joje nėra kastiniai kaip kad Indijoje, – bažnytinėje hierarchijoje kiekvienas gali iš pačios žemiausios klasės pakilti į aukščiausią. Italijoje ir Vokietijoje miestai, piliečių respublikos išsikovojo savo teises ir privertė jas pripažinti pasaulietinę ir bažnytinę valdžią; Nyderlanduose, Florencijoje ir prie Reino esančiuose Vokietijos imperijos miestuose buvo užgyventa daug turto, kuris įgijo didelę reikšmę. Vadinamieji *capitani* irgi yra feodalinės sistemos išimtis. Šiaip ar taip, feodalinėje sistemoje pamažu įsitvirtino teisė, pilietinė santvarka, laisvės, įstatymai. Jos kalba tapo *lingua volgare,* tai rodo ir Dantės „Divina commedia". Mokslai ėmėsi apdoroti esamos tikrovės medžiagą.

Tų laikų dvasia pasuko kita kryptimi; ji apleido intelektua-

7*

lųjį pasaulį ir pradėjo dairytis po esamąjį, šiapusį pasaulį. Įvykus šiam lūžiui, smunka ir praranda save scholastinė filosofija, kurios mintys nukreiptos į pasaulį anapus tikrovės. Su šiuo posūkiu taip pat susijęs prekybos ir menų suklestėjimas. Menuose glūdi tai, kad žmogus dieviškumą gimdo pats iš savęs; kadangi menininkai buvo dievobaimingi žmonės, kurių kaip individų principas buvo savęs išsižadėjimas, tai jų kuriami dieviškumo paveikslai kilo iš jų subjektyvių gebėjimų. Su tuo susiję ir tai, kad visa, kas pasaulietiška, pagrįstai savyje suvokė save, atsigręžė į tas apibrėžtis, kurios pagrįstos subjektyvia laisve. Amatuose individas ima paskliauti savo veiklumu; jis pats yra veikiantysis ir kuriantysis. Žmonės priėjo prie to rezultato, kad jie pažino save kaip laisvus, siekė, kad jų laisvė būtų pripažinta, ir suvokė turį jėgos veikti savo interesų ir tikslų labui.

Taigi dvasia vėl susitelkė, pasitikėdama savo galia ir savo protu. Lig tol Bažnyčia tikėjo turinti šitą kito pasaulio, dieviškąją, tiesą, todėl buvo pavergta to išoriškumo, kuris turėjo savivalės, žemiškųjų daiktų ir visų blogiausių aistrų formą. Tačiau kai pasaulietinis valdymas pats savyje įgijo tvarką ir teisę, kai jis susiformavo griežtos tarnavimo drausmės dėka, tada jis pasijuto save sau pateisinęs, tarė esąs Dievo įsteigtas, tarė, kad jame pačiame esama dieviškumo, taigi jis sau pasiteisino dieviškumo, kuris yra Bažnyčioje ir iš kurio turi būti pašalinti pasauliečiai, atžvilgiu. Taigi kai pasaulietinė valdžia, pasaulietinis gyvenimas, pasaulietinė savimonė pasisavino dieviškesnį, aukštesnį bažnytinį principą, aštrus priešingumas tarp šių pusių išnyko. Tačiau šita Bažnyčios valdžia yra ir jos primityvumas; juk ji turi būti veiksminga ne tikrovei ir tikrovėje, o būti galinga dvasia. Su dabarties realybe į pasaulietiškumą iškart atėjo abstrakčių sąvokų pripildymo sąmonė bei sąmonė, kad dabarties realybė nebėra niekumas savyje, o kad ir ji savyje turi tiesą. Taip dvasia vėl sugrįžo į save.

Šis atgimimas, kuris reiškė menų ir mokslų atgijimą, buvo epocha, kurioje dvasia atgavo pasitikėjimą savimi bei savo esatimi ir susidomėjo savo reikalais. Ji iš tiesų susitaiko su pasau-

liu, susitaiko ne savyje, ne anapus tuščioje mintyje, ne Paskutinio teismo dieną nuskaistėjus pasauliui, t. y. tada, kai ji jau nebebus tikrovė; pasauliu dabar domimasi ne kaip sunaikintu. Žmogus, kuris jautė paskatą ieškoti, kas yra dora, kas yra teisė, nebegalėjo to surasti tokioje dirvoje, – jis ėmė dairytis aplinkui, kad surastų tai kitur. Ir vieta, į kurią nukrypo jo žvilgsnis, buvo jis pats, jo vidinis gyvenimas ir išorinė gamta; stebėdama gamtą, dvasia nujaučia, kad apskritai ji yra ir gamtoje. Baigtinis dangus, nereliginiu paverstas turinys stūmė dvasią į baigtinius daiktus, į tikrovę.

Trečias skyrius

MOKSLŲ ATGIMIMAS

Iš šito gilaus intereso susvetimėjimo bedvasiame turinyje ir iš begalinėse atskirybėse išsiblaškiusios refleksijos dvasia, suvokusi save pačioje savyje, pakyla iki reikalavimo atrasti bei pažinti save kaip tikrą savimonę ir antjusliniame pasaulyje, ir netarpiškoje gamtoje. Šitas dvasios patybės prabudimas sąlygojo senųjų menų ir senųjų mokslų atgimimą, – tai atrodė tarsi atokrytis vaikystėn, bet iš tikrųjų tai buvo tikras pakilimas į idėją, savaiminis judėjimas joje, nes iki tol intelektualusis pasaulis dvasiai egzistavo veikiau kaip duotas. Šis pakilimas davė pradžią visiems siekiams ir atradimams, tokiems kaip Amerikos, kelio į Rytų Indiją atradimas, o svarbiausia buvo tai, kad atgimė meilė seniesiems, vadinamiesiems pagoniškiesiems mokslams; taip buvo susidomėta senovės autorių veikalais. Tie veikalai tapo studijų objektu, šios, kaip *studia humaniora,* kur žmogus pripažįstamas jo interesų ir veiklos požiūriu, buvo priešinamos tam, kas dieviška; tačiau tai buvo dieviškumas dvasios tikrovėje. Tai, kad patys žmonės yra šio to verti, pažadino susidomėjimą žmonėmis, kurie kaip tokie yra šio to verti.

Su tuo susijęs kitas dalykas, kad – formaliajai scholastų dvasios kultūrai tapus visuotine – rezultatas šiuo atveju turėjo būti tas, kad mintis save žino ir randa pati savyje. Iš to kilo prieštara tarp sampročio ir bažnytinio mokymo arba tikėjimo. Visuotinai paplito vaizdinys, kad samprotis gali pripažinti klaidingu kokį nors dalyką, kurį tvirtina Bažnyčia. Tai buvo labai svarbu, kad samprotis suvokė save kaip tik taip, nors tai ir negalėjo nesukelti jo konflikto su bet kokiu pozityvumu apskritai.

A. SENOVĖS AUTORIŲ STUDIJOS

Kitas būdas, kaip mokslo srityje įsigalėjo dairymasis į tai, kas žmogiška, buvo tas, kad Vakaruose pradėta domėtis senovės autoriais, jų veikalų aiškumu ir grožiu, ir kad pažintis su jais tapo visuotiniu interesu. Tačiau mokslų ir menų atgimimas, ypač senosios filosofinės literatūros studijos, iš pradžių buvo tik senosios filosofijos jos ankstyvąja, pradine forma atgijimas; nieko naujo iš to nebuvo įgyta. Ypač buvo susidomėta graikų autoriais. Vakarų pažintis su senovės graikų veikalų originalais sąlygota išorinių politinių įvykių. Vakarai dėl kryžiaus karų, o Italija dėl prekybos dažnai turėdavo reikalų su graikais; net romėnų įstatymai atėjo į Vakarus iš Rytų, pagaliau visiškai atsitiktinai buvo rastas kodeksas „Corpus iuris", bet Vakarai ir Rytai nebuvo užmezgę diplomatinių santykių. Vakarai vėl suėjo į sąlytį su graikiškais Rytais, kai po nelaimingo Bizantijos imperijos žlugimo kilniausieji ir žymiausieji graikai pabėgo į Italiją. Jau anksčiau, turkams spaudžiant graikų imperiją, į Vakarų kraštus buvo siunčiami pasiuntiniai, kurie ten turėjo prašyti pagalbos; tie pasiuntiniai buvo mokslo žmonės, vėliau dažniausiai ir apsigyvenę Vakaruose, ir jų dėka Vakaruose ir buvo įdiegta meilė antikai. Antai *Petrarca* graikų kalbą išmoko iš Kalabrijos vienuolio *Barlaamo;* Kalabrijoje tada gyveno daug šv. Bazilijaus ordino vienuolių, šis ordinas žemutinėje Italijoje buvo įkūręs daug graikų apeigų vienuolynų. Vienuolis Konstantinopolyje susipažino su graikais, ypač su *Chrisolaru,* kuris nuo 1395 m. Italiją pasirinko nuolatine gyvenimo vieta. Šie graikai supažindino Vakarus su antikos autorių, pavyzdžiui, Platono veikalais.[104] Vienuoliams daroma per daug garbės, kai teigiama, kad jie mums išsaugojo antikos autorių veikalus; tie veikalai daugiausia atėjo iš Konstantinopolio, o lotyniškieji veikalai, žinoma, buvo išsaugoti pačiuose Vakarų kraštuose. Tik dabar čia pirmą kartą buvo susipažinta su tikraisiais Aristotelio veikalais ir dėl to atgijo senosios filosofijos, nors į jas įsimaišė pasibaisėtinų, laukinių pramanų.

Taip savo pradine forma vėl buvo atrastos iš dalies Platono, iš dalies neoplatonikų, Aristotelio, Epikūro filosofijos, taip pat Cicerono populiarioji filosofija, ir jos propaguotos kaip tam tikra scholastikos antitezė; tačiau šios pastangos, nesusietos su originalios filosofijos kūryba, buvo reikšmingos veikiau tik lavinimui, švietimui. Mums dar išliko tų laikų veikalų, iš jų matyti, kad kiekviena graikų filosofijos mokykla dabar turėjo savo sekėjų, taigi atsirado aristotelininkai, platonikai ir t. t., bet jie buvo visai kitokie negu senovėje; visuose šiuose siekiuose neįžvelgiame nieko nauja. Tatai reikia priskirti literatūros ir švietimo istorijai.

1. Pomponacis

Iš aristotelininkų garsus buvo *Pomponacis*, kuris, be kita ko, rašė apie sielos nemirtingumą ir ypatingu tų laikų papročiu parodė, kad tas nemirtingumas, kuriuo jis kaip krikščionis tiki, negali būti įrodytas remiantis Aristoteliu.[105] Averojininkai teigė, kad visuotinis νοῦς, kuris dalyvauja mąstyme, yra nematerialus ir nemirtingas, bet siela kaip skaitmeninis vienetas mirtinga; kad siela mirtinga, tvirtino ir Aleksandras Afrodisietis. Abi nuomonės buvo pasmerktos 1513 m. Benevento susirinkime valdant popiežiui Leonui X.[106] Augalinę ir juslinę sielą Pomponacis laikė mirtingomis[107] ir t. t. – Buvo ir daug kitų grynų aristotelininkų, ypač vėliau, daugiausia tarp protestantų. Scholastai aristotelininkais buvo vadinami klaidingai; Reformacija kovojo su Aristoteliu, bet iš tikrųjų ji kovojo su scholastais. Platono, Aristotelio, stoikų ir epikūrininkų (jų fizikos) filosofijos vėl buvo atgaivintos.

2. Fičinas

Daugiausia tuo metu buvo susipažinta su Platonu, kurio veikalų rankraščiai atėjo iš Graikijos. Iš Konstantinopolio pa-

bėgę graikai skaitė paskaitas apie Platono filosofiją. Vakarų kraštams susipažinti su Platonu padėjo kardinolas *Besarionas* iš Trabzono, anksčiau Konstantinopolio patriarchas.[108] – Iš kitų išsiskyrė *Fičinas,* puikus Platono vertėjas, kuris gimė Florencijoje 1433 m., o mirė 1499 m.; jis ypatingas tuo, kad supažindino Vakarus su neoplatonikų filosofija, su Proklu ir Plotinu. Be kitų veikalų, Fičinas parašė „Platono teologiją". Medičiai Florencijoje – Kozimas Vyresnysis, Lorencas, Leonas X, Klemensas VII – globojo menus ir mokslus, kvietėsi į savo dvarą graikų mokslininkus; vienas iš jų, Kozimas II, net įsteigė platoniškąją akademiją; tatai vyko XV šimtmetyje.[109] – Du grafai *Piko della Mirandola* – vyresnysis *Džovanis* ir jo sūnėnas *Džovanis Frančeskas* – turėjo įtakos veikiau savo charakteriu ir originalumu; pirmasis iš jų parašė 900 tezių (55 iš jų buvo paimtos iš Proklo[110]) ir visus filosofus pakvietė atvykti iškilmingam disputui apie šias tezes; su karališku dosnumu jis įsipareigojo neatvykusiems sumokėti kelionės išlaidas.[111]

3. Gassendi, Lipsijus, Reuchlinas

Vėliau buvo atgaivinta Epikūro filosofija (atomistika); tuo ypač pasižymėjo *Gassendi,* kuris iškėlė atomistiką prieš Kartezijų; fizikoje iš šios filosofijos vis dar yra išlikęs mokymas apie *molécules.* – Silpnesnis buvo *Lipsijaus* propaguojamos stoicizmo filosofijos atgijimas. – *Reuchlinas (Kapnio)* buvo kabalos filosofijos gerbėjas. Jis gimė 1455 m. Pforzheimo mieste Švabijoje[112] ir pats išvertė keletą Aristofano komedijų. Be to, jis norėjo atkurti tikrą, tikslią pitagorininkų filosofiją (į ją jis pripūtė daug miglos). Tuo metu Vokietijoje buvo siekiama, kad imperatoriaus sprendimu būtų sunaikintos visos hebrajiškos knygos, taip kaip Ispanijoje; Reuchlino nuopelnas buvo tas, kad jis sukliudė tai padaryti.[113] Dėl to, kad nebuvo žodynų, mokytis graikų kalbą buvo taip sunku, jog Reuchlinas vyko į Vieną, kad ten iš vieno graiko išmoktų grai-

kų kalbą. – Vėliau randame daug gilių minčių, kurias išsakė Anglijoje gyvenęs *Helmontas* (1618–1699).[114] – Visos šios filosofijos egzistavo greta bažnytinio tikėjimo ir jam visiškai nekenkė, taigi jos buvo ne tokios kaip senovėje. Taip buvo sukurta didžiulė literatūra, kuri apima daugybę filosofų vardų, tačiau ji nuėjo praeitin, nes ji neturėjo autentiškų aukštųjų principų šviežumo. Tatai nėra tikroji filosofija, todėl aš jos smulkiau nenagrinėsiu.

4. Ciceroniškoji populiari filosofija

Buvo atnaujintas ir ciceroniškasis filosofavimo būdas, ši visuotinai įsigalėjusi maniera; nors šis filosofavimas neturi jokios spekuliatyvios vertės, tačiau bendrosios kultūros požiūriu jis yra svarbus, nes žmogus čia kalba remdamasis savimi kaip tam tikra visuma, remiasi savo patirtimi, savo esama dabartimi. Tatai yra populiari filosofija, kuri savo mintis semia iš vidinio ir išorinio patyrimo. Supratingas žmogus kalba tai, ko gyvenimas jį išmokė, kas gyvenime jam pagelbėjo. Dabar atsisakoma anksčiau įprasto savęs išsižadėjimo principo ir atrandama, kad žmogaus jausmai yra vertingi. Tokio pobūdžio veikalų tada buvo prirašyta daugybė, kai kurie yra daugmaž savarankiški, kiti yra poleminiai ir nukreipti prieš scholastus. Nors daugybė šio pobūdžio (taip rašė, pavyzdžiui, Petrarca) filosofinių veikalų, prie kurių reikia priskirti ir daug *Erazmo* raštų, yra užmiršti, turi nedaug vidinės vertės, tačiau jie maloniai nuteikia po viso scholastikos sausumo ir jos pagrindo neturinčio klaidžiojimo abstrakcijose; scholastika neturi pagrindo, nes ji nesiremia savimone. Petrarca rašė kaip mąstantis žmogus, iš savęs paties, iš savo širdies.

Ši ciceroniškojo sukirpimo literatūra dėl minėtų ypatybių tampa ir Bažnyčios reformos, kurią įvykdė protestantizmas, veiksniu. Protestantizmo principas yra kaip tik tas, kad žmogus turi būti atgręžtas į save, kad turi būti atmesta tai,

kas jam svetima, ir pirmiausia atmesta svetima kalba. Viena didžiausių revoliucijų, kurios tik galėjo įvykti, buvo ta, kad vokiečių krikščionims buvo išversta į gimtąją kalbą jų tikėjimo knyga. Italija įgijo savo didžiuosius poetinius kūrinius – Dante's, Boccaccio, Petrarcos, – kadangi jie buvo parašyti gimtąja kalba; politiniai Petrarcos veikalai parašyti lotyniškai. Tik tai, kas išsakyta mano gimtąja kalba, yra tikroji mano nuosavybė. Lutheris, *Melanchtonas* visiškai atmetė scholastiką ir visuose dalykuose rėmėsi Biblija, tikėjimu, žmogaus širdimi. Melanchtonas kuria šaltą populiarią filosofiją. Žmogus nori vadovautis savo išmanymu; tatai yra milžiniškas kontrastas palyginti su negyva, sausa scholastika. Scholastikos maniera buvo puolama įvairiomis kryptimis ir formomis. Tačiau šitie ir savarankiški, ir poleminiai kūriniai priklauso veikiau literatūros sričiai, kultūros, religijos istorijai, o ne filosofijai. Daugelio veikalų objektas buvo senųjų filosofijų nagrinėjimas. Tatai buvo daugiau atstatymas to, kas užmiršta; iš esmės tai nebuvo žengimas pirmyn. Ir populiarūs *Montaigne'io, Charrono* veikalai buvo patrauklūs, sąmojingi ir pamokantys, bet jie negali būti priskirti prie tikrosios filosofijos, o priklauso sveikojo žmogaus proto sričiai. Žmogus vėl žvelgė į savo širdį ir pradėjo ją vertinti, jis priėjo prie išvados, kad atskiro žmogaus santykio su absoliučia esybe esmė slypi jo paties širdyje ir prote, jo paties tikėjime. Ir nors tai buvo dar susidvejinusi širdis, bet šis susidvejinimas, šis ilgesys jau tapo paties žmogaus susidvejinimu; šį susidvejinimą, kaip ir savo ramybę, jis jaučia savyje pačiame. – Tikrojo filosofijos pamokymo turi būti ieškoma pačiuose šaltiniuose, senovės filosofijos veikaluose.

B. SAVITI FILOSOFIJOS SIEKIAI

Kitą reiškinių eilę sudaro veikiau saviti siekiai filosofijoje, kurie taip ir liko tik siekiai ir priklauso tik šiam nepaprastam dvasi-

nio rūgimo laikui. Daugelis individų, vykstant nepaprastam šio laiko rūgimui, pamatė, kad jie neteko to turinio, to objekto, kuris lig tol buvo jų sąmonės atrama, kad juos apleido tikėjimas. Be minėto ramaus senovės filosofijos propagavimo, būta ir daugybės nerimastingų asmenybių, kuriose pažinimo, žinojimo, mokslų siekimas prasiveržė neramiu, nirtulingu būdu. Jie jautė savyje neįveikiamą potraukį savo pastangomis kurti dalykų esmę, įgyti tiesą; tai buvo maištingos, triukšmingos prigimties, nepastovaus, laukinio charakterio žmonės, pilni entuziazmo, kuris neleido jiems pasiekti mokslo rimties. Šiems žmonėms būdingas didelis originalumas, tačiau jo turinys yra sujauktas ir nevienodas. Mes šiuo metu susiduriame su daugybe individų, kurie yra dideli savo dvasios energija ir charakteriu, tačiau jiems būdingas ir tos dvasios bei charakterio pakrikumas; jų likimai ir veikalai atspindi tiktai šitą jų esybės netikrumą, jų vidinį pasipiktinimą esama tikrove, jų intelektą ir siekimą išsivaduoti sukuriant patvarią būklę. Karštą jų potraukį atskleisti mąstymu tai, kas giliausia ir konkrečiausia, drumsčia begalinės fantazijos, laukinė vaizduotė, paslaptingų astrologinių, geomantinių ir kitokių žinių troškimas. Šitie nuostabą keliantys reiškiniai iš esmės prilygsta tai atomazgai, kuri būdinga žemės drebėjimo ir ugnikalnio, susidariusio gelmėse, išsiveržimui; taip atsiranda nauji kūriniai, tačiau jie tebėra laukiniai ir netvarkingi. Šiaip ar taip, tai yra kūriniai, kuriuose reikia vertinti subjektyvią dvasios energiją ir negalima nepastebėti autentiškumo ir didingumo siekio. Laikas buvo turtingas tokių individų, kurie nenatūraliausiu ir keisčiausiu būdu blaškėsi ir mintyse bei jausmuose, ir išoriniuose santykiuose. Įdomiausi tokios pakraipos žmonės buvo Cardanas, Bruno, Vanini, Campanella, taip pat Ramas; jie yra šios laiko dvasios, šios tarpinės perėjimo būsenos atstovai.

1. Cardanas

Vienas iš jų yra *Cardanas;* jis išsiskyrė kaip pasaulinio garso žmogus, kuriame to meto suirutė ir bruzdėjimas įsikūnijo

pačiu didžiausiu pakrikumu. Jo veikalai apima dešimt tomų *in folio*. Cardanas gimė 1501 m. Pavijoje, o mirė 1575 m. Romoje.[115] Jo vardas buvo *Jeronimas*. Savo gyvenimo istoriją ir charakterį jis pats aprašė veikale „De vita propria", kuris įdomus tuo, kad autorius jame taip atvirai kalba apie savo trūkumus, kaip tai sunkiai įmanoma žmogui kalbant apie save. Šitaip autorius nori atskleisti savo vidinius prieštaravimus. Visas jo gyvenimas yra įvairiausių išorinių ir šeimyninių nelaimių virtinė. Iš pradžių jis pasakoja apie savo dalią dar iki gimimo. Jis sako, kad juo nėščia motina gėrė vaistus, kad atsikratytų vaisiaus. Kai jis dar žindo žindyvės krūtį, ištiko maras; jo žindyvė mirė, o jis išliko gyvas. Tėvas jam buvo labai griežtas.[116] Jis gyveno tai slegiamas skurdo ir išorinių nepriteklių, tai prabangoje; didikai jo vaikėsi ir jį gerbė, ypač dėl jo astrologijos. Paskui jis pasinėrė į mokslus, tapo medicinos daktaru ir daug keliavo; jis plačiai išgarsėjo ir buvo visur kviečiamas; daug kartų kviestas į Škotiją, ir jis net nedrįsta pasakyti, kiek pinigų jam siūlyta. Jis dirbo matematikos profesoriumi Milane, vėliau medicinos profesoriumi; paskui dvejus metus sėdėjo Bolonijos kalėjime, sąlygos buvo baisios, ir jis turėjo iškęsti pasibaisėtinus kankinimus.[117] Jis buvo didis astrologas ir išpranašavo ateitį daugeliui kilmingųjų. Jis žinomas matematikoje. Mes tebeturime jo trečiojo laipsnio lygčių sprendimo taisyklę, iki šiol vienintelę; ji vadinasi *regula Cardani*, ją įgijome iš trečiųjų asmenų po jo mirties.

Visas jo gyvenimas buvo nuolatos blaškomas vidinių ir išorinių audrų. Jis sakėsi išgyvenąs didžiausias sielos kančias. Apimtas šio vidinio skausmo, jis jautė didžiausią malonumą kankindamas save ir kitus. Jis pats save plakė, kandžiojo sau lūpas, stipriai žnaibė save, išsukdavo sau pirštus, kad išvaduotų save iš kankinamo dvasios nerimo ir pultų į ašaras, kurios jam teikdavo palengvėjimą. Toks pat prieštaringas buvo ir išorinis jo elgesys: tai jis ramus ir solidus, tai vėl elgiasi kaip beprotis ir pamišėlis, net ir tuose dalykuose, kurie jam buvo nesvarbūs ir jo nejaudino. Tai jis rengėsi solidžiai ir dabinosi,

tai vaikštinėjo apdriskęs. Jis buvo užsidaręs, uolus, atkakliai darbštus, paskui besaikis, pralošdavo ir iššvaistydavo viską, ką turėjo, net savo žmonos namų rakandus ir brangenybes. Tai jis įeidavo lėtai, kaip kiti žmonės, tai įpuldavo kaip beprotis.[118] – Suprantama, esant tokioms sąlygoms, jo vaikų auklėjimas buvo blogas. Sūnų elgesys, jo nelaimei, buvo netikęs. Vienas sūnus nunuodijo savo žmoną ir baigė gyvenimą ant ešafoto; kitam sūnui, bausdamas už palaidą gyvenimą, jis liepė nupjauti ausis.[119]

Jis pats buvo visiškai laukinės prigimties, kuri kaito giliai pati savyje ir ūmai, prieštaringai prasiverždavo išorėn; jo vidinis gyvenimas buvo pasibaisėtinai pakrikęs. Aš pateiksiu jo *charakterio* paveikslą, kurį jis pats nupiešė; štai ištrauka iš jo autobiografijos: „Aš turiu iš prigimties filosofinį ir mokslams išlavintą protą, esu sąmojingas, elegantiškas, padorus, geidulingas, linksmas, pamaldus, ištikimas, išminties draugas, mąslus, iniciatyvus, žingeidus, paslaugus, lenktyniaujantis, išradingas, *mokslingas savo paties pastangomis,* siekiantis stebuklų, gudrus, klastingas, kandus, patyręs paslaptyse, blaivus, darbštus, nerūpestingas, plepus, niekinantis religiją, kerštingas, pavydus, liūdnas, pasalus, išdavikas, burtininkas, magas, nelaimingas, nemėgstantis saviškių, vienišius, šlykštus, griežtas, pranašautojas, pavydulingas, nešvankus, mėgstantis apkalbas, nuolaidus, nepastovus; tokios mano prigimties ir mano įpročių prieštaros slypi manyje."[120] – Tatai sako jis pats savo knygoje „De vita propria".

Tokie pat visiškai nelygūs, kaip ir jo charakteris, yra ir jo *veikalai,* kuriuose jis leido išsilieti savo audringai sielai. Juose randame visų astrologinių, chiromantinių prietarų kratinį, bet lygiai taip juose blyksteli gili ir šviesi dvasia; aleksandrietiškasis, kabalos neskaidrumas kaitaliojasi su visai aiškiomis bendrosios psichologijos pastabomis. Jo veikalai laukiniai, pakriki, prieštaringi. Dažnai jis rašė gyvendamas slegiančiame skurde. Kristaus gyvenimą ir darbus jis traktavo astrologiškai. Tačiau jo pozityvus nuopelnas veikiau buvo tai, kad jo veikla kitiems teikė

stimulą kurti remiantis savimi pačiu; jo poveikis savo metui buvo labai didelis. Jis gyrėsi savo minčių originalumu ir naujumu. Troškimas būti originaliam buvo tas pirmasis dalykas, kurį atgimstantis ir neramus protas jautė savo savarankiškame veikime; protas siekė būti naujas ir kitoks negu kiti, jis siekė privačios nuosavybės moksle. Šitas troškimas būti originaliam stūmė Cardaną prie pačių keisčiausių dalykų.

2. Campanella

Tomas Campanella irgi yra visų įmanomų charakterių mišinys; toks pat susiskaldęs ir fantastiškas ir jo gyvenimas bei likimas. Jis gimė Stilo mieste Kalabrijoje 1568 m., mirė Paryžiuje 1639 m. Mums išliko daug jo veikalų; 27-erius gyvenimo metus jis buvo žiauriai kalinamas Neapolyje.[121] – Jo veikalai sudaro daug foliantų. Tokios asmenybės itin jaudino protus ir darė skatinamąjį poveikį, bet pačios savaime jos nebuvo vaisingos. Iš šios pakraipos žmonių daugiausia verti dėmesio Giordano Bruno ir Vanini.

3. Bruno

Giordano Bruno irgi turėjo panašią neramią ir maištingą sielą. Mes matome jį drąsiai atmetantį autoritetu pagrįstas katalikų tikėjimo tiesas. Naujaisiais laikais jį prisiminė Jacobis. Savo laiške apie Spinozą jis pateikė ištrauką[122] iš vieno Bruno veikalo[123] ir sugretino jį su Spinoza; tokiu būdu Bruno įgijo šlovę, viršijančią jo nuopelnus. Jis buvo ramesnis už Cardaną, tačiau pasaulyje nesurado nuolatinės gyvenimo vietos. Jis *gyveno* irgi XVI šimtmetyje ir yra kilęs iš Nolos miesto prie Neapolio; tikslūs jo gyvenimo metai nėra žinomi. Kaip filosofijos mokytojas, jis klajojo po daugelį Europos valstybių – Italiją, Prancūziją, Angliją, Vokietiją. Iš pradžių buvo dominiko-

nų ordino vienuolis Italijoje, bet ją paliko dėl savo kandžių pastabų apie kai kurias katalikų tikėjimo dogmas (persikūnijimo, nekalto Marijos prasidėjimo) ir apie pasibaisėtiną vienuolių nemokšiškumą bei palaidą jų gyvenimo būdą. Vėliau, 1582 m. jis gyveno Ženevoje, kur irgi sugadino santykius su Calvinu ir Beza (su jais kartu gyventi jam buvo neįmanoma); po to jis gyveno kituose Prancūzijos miestuose (Lione), paskui nuvyko į Paryžių, kur 1585 m. iškilmingai stojo prieš aristotelininkus, mėgstamu to meto papročiu pasiūlęs viešam disputui savo filosofines tezes.[124] Bruno tezės pirmiausia buvo nukreiptos prieš Aristotelį; tačiau pasisekimo jis neturėjo, nes aristotelininkų pozicijos dar buvo tvirtos. Bruno gyveno ir Anglijoje (Londone), ir Vokietijoje (Vitenberge 1586), be to, Prahoje ir kituose miestuose bei universitetuose. Helmštadte (1586) jį labai globojo Braunšveigo-Liuneburgo hercogai; paskui jis nuvyko į Frankfurtą prie Maino, kur išspausdino daugelį savo veikalų. Visur jis skaitė viešas paskaitas, rašė, todėl gana sunku nuodugniau susipažinti su jo knygomis. Pagaliau 1592 m. jis sugrįžo į Italiją ir kurį laiką ramiai gyveno Paduvos mieste, tačiau galų gale Venecijoje buvo inkvizicijos suimtas, įkalintas, išsiųstas į Romą ir čia, kadangi nenorėjo atsisakyti savo pažiūrų, 1600 m. buvo sudegintas ant laužo kaip eretikas; kaip teigia liudininkai (Sciopijus), savo mirtį jis iškentė nedejuodamas. Vokietijoje jis tapo protestantu ir taip sulaužė savo ordinui duotus įžadus.[125]

Ir katalikai, ir protestantai jo *veikalus* laikė eretiškais ir ateistiškais, todėl jie buvo deginami, naikinami ir slepiami. Jo veikalus labai retai galima rasti vienoje vietoje; daugiausia jų yra Getingeno universiteto bibliotekoje; tiksliausius duomenis apie juos galima rasti Buhle's filosofijos istorijoje. Jo veikalai apskritai yra gana reti, dažnai draudžiami; Drezdene jie vis dar priskiriami prie uždraustų knygų, todėl jie ten nerodomi. Neseniai[126] pasirūpinta išleisti jo veikalus, parašytus italų kalba,[127] kurie galbūt dar nėra pasirodę; be to, Bruno nemažai veikalų parašė lotyniškai. – Bruno rašė ir leido veikalus visur,

kur tik atvykdavo; jis buvo keliaujantis profesorius bei rašytojas ir vienoje vietoje neilgai užtrukdavo. Todėl daugelis jo veikalų yra to paties turinio, juose skirtinga forma išdėstomas tas pats dalykas; savo minčių jis toliau neplėtojo, liko jose ir neišėjo iš jų.

Tačiau svarbiausias jo veikalų bruožas yra iš tikrųjų gražus entuziazmas savimonės, kuri jaučia savyje dvasią ir suvokia savęs ir visų būtybių vienybę. Tai tarsi bakchantiška sąmonės pagava; sąmonė liejasi per kraštus, kad nusakytų šį turtingumą ir taip padarytų save savo objektu. Tačiau tik žinojime dvasia gali pagimdyti save kaip visumą. Jeigu ji dar nepasiekė šios mokslinės kultūros, tai ji tik griebiasi visų aplink esamų formų, bet negali jų deramai sutvarkyti. Toks nesutvarkytas įvairiopas turtingumas atsispindi Bruno veikaluose, todėl jo minčių dėstymas dažnai įgyja drumstą, pakriką, nelogišką pobūdį, taigi virsta mistiniu fantazavimu. Didžiuliam savo sielos entuziazmui jis paaukojo savo asmeninį gyvenimą; tas entuziazmas jam nedavė ramybės. Kai kas pasakys, kad tai buvo neramus protas, kuris su niekuo negalėjo sugyventi. Tačiau iš kur kyla šis nerimas? Jis negalėjo sugyventi su baigtiniais dalykais, su tuo, kas bloga, banalu – iš čia jo nerimas. Jis pakilo iki visuotinio substancialumo, įveikęs tą savimonės ir gamtos atskirtumą, kuris žemino jas abi. Nors Dievas ir buvo savimonėje, tačiau jis buvo joje kaip atėjęs iš šalies ir kaip kažkas kita, kaip kita tikrovė; gamta buvo Dievo sukurta, ji buvo Dievo kūrinys, bet nebuvo jo atvaizdas. Dievo gėrybės tik išoriškai glūdėjo baigtinėse priežastyse ir baigtiniuose tiksluose; bitės renka medų, kad žmogus galėtų juo maitintis, kamščiamedis auga, kad būtų kuo užkimšti butelius.

Dėl pačių Bruno minčių, tai Jacobis neseniai[128] sužadino didelį susidomėjimą jomis savo teiginiu, kad bendra jo mokymo išvada yra spinoziškasis vienis ir visybė, arba kad jo mokymas apskritai yra panteizmas; ir tatai pateikiama tokia forma, tarsi ypatingas, išskirtinis jo filosofavimo požymis būtų tas, kad viena gyva esybė, pasaulio siela persmelkia visa-

S. 567

tą ir yra visa ko gyvenimas. Bruno teigia α) pasaulio sielos, gyvybės vienybę, visuotinumą, β) visur esamą imanentinį protą. Tačiau iš tikrųjų šis mokymas yra ne kas kita, o Aleksandrijos filosofijos aidas, ir Bruno šiuo atveju visai nėra originalus. Tačiau jo veikalų turinyje išryškėja du aspektai. Vienas aspektas – jo sistemos, jo pagrindinės minties požiūriu, kaip apskritai jo filosofiniai principai – yra idėja kaip substanciali vienybė. Kitas, tačiau su pirmuoju susijęs aspektas, kuriam jis teikė ypatingą reikšmę, yra jo luliškasis menas, kaip tik jį propaguodamas jis tiek daug keliavo ir jam visuomet teikė didžiausią svarbą; šis aspektas – tai skirtybių suradimas anoje vienybėje.

1. Jo *filosofinės mintys* yra iš dalies aristoteliškosios sąvokos, kurias jis vartoja. Įvairiuose Bruno veikaluose pirmiausia krinta į akis susižavėjimas, kurio pilnos jo mintys ir visas jo gyvenimas; jo filosofija liudija ypatingą, nepaprastai gyvą ir labai originalią jo dvasią. Bendrasis jo minčių turinys yra žavėjimasis minėtu gamtos gyvumu, dieviškumu, proto buvimu gamtoje. Taigi apskritai jo filosofija yra spinozizmas, panteizmas. Žmogaus atskirtumą nuo Dievo arba pasaulio, visus šiuos išoriškumo santykius jis ištirpdo savo gyvojoje visų daiktų vienybės idėjoje. Gyvenimo vienybė, dėl kurios propagavimo juo taip buvo žavimasi, yra absoliučiai visuotinė vienybė. Pagrindinės jo vaizdinio formos yra tos, kad jis, viena vertus, pateikia visuotinę materijos apibrėžtį, antra vertus, – formos apibrėžtį.

a. Taigi šią visuotinę vienybę jis apibrėžia kaip „visuotinį, veiklų protą (νοῦς), kuris atskleidžia save kaip visuotinę visatos formą ir į save įima visas formas; kaip žmogaus protas sukuria daugybę sąvokų, taip ir šis protas kuria bei sistemina. Jo santykis su gamtos daiktų kūrimu yra toks kaip žmogaus proto; jis yra vidinis menininkas, kuris iš vidaus doroja ir formuoja materiją. Iš šaknies arba sėklelės gelmių jis sudaigina daigus, iš jų išaugina šakų išaugas, iš jų – šakų vainiką, iš šakų vidaus – pumpurus, lapus, žiedus ir t. t. Viskas sukrauta

viduje, viskas parengta ir išbaigta."[129] Toks yra formalus protas, kuris yra galutinė priežastis, tikslo apibrėžtis; bet jis yra ir veikiantis protas *(causa efficiens)* ir, kaip toks, visa tai gimdantis.[130] Viduriniosios priežasties ir galutinės priežasties skirtumas yra labai svarbus. Pasak Bruno, vidinė forma, kaip forma, yra sąvoka, galutinė priežastis, aristoteliškasis tikslas, tačiau taip pat ir vidurinioji priežastis. Gamta ir dvasia nėra atskirtos; formalus samprotis, kuriame sąvoka glūdi ne kaip įsisąmoninta, o kaip pati sau laisva, savyje išliekanti vienybė, taigi kaip veikianti, iš savęs išeinanti vienybė.

„Lygiai taip protas ištraukia sultis iš vaisių ir žiedų ir leidžia joms tekėti į šakas" ir t. t.[131] – Ir Proklo filosofijoje protas kaip tai, kas substancialu, yra tai, kas viską laiko savyje, savo vienyje, gyvybė yra išeinanti iš savęs, gaminanti, o protas kaip toks yra kaip tik šitas apgręžiantis pradas, kuris viską surenka į vienybę. – Ana daikto forma yra jo vidinis proto pradas, jo gimdančioji priežastis; tačiau šie du dalykai nėra skirtingi, o pati forma yra priežastis ir kaip tik todėl galutinė priežastis – Aristotelio nejudantysis, pradas, grynoji sąvoka, entelechija. Visata yra beribis gyvūnas, kuriame viskas gyvena įvairiausiu būdu.[132] Pagal tam tikrą tikslą veikiantis protas yra forma; tai, kas nuolatos gaminama, atitinka šią formą ir esti šios formos; kas atsiranda, tas atsiranda taip, kaip šios formos savaime yra apibrėžta. Kalbėdami apie Kanto filosofiją, mes irgi turėsime paminėti šitą tikslo apibrėžtį. Organinė gyvybė, kurios pradas yra gyvybingumas, formuojantis veiksnys, turintis savyje tokį veiksmingumą, kuriame tiktai jis pats išlieka ir save išsaugo, – tai yra tikslas. Tikslas yra veiklumas, bet savyje apibrėžtas veiklumas, kuris savo santykyje su kìta veikia ne kaip gryna priežastis, o sugrįžta į save, save išsaugo. Tatai dabar ir yra ši forma.

b. Bruno, kuris galutinę priežastį netarpiškai teigia kaip veikiančią ir kaip imanentinį visatos gyvenimą, teigia ją ir kaip esamą, kaip substanciją. (Taigi jis atmeta proto, kuris pasaulio atžvilgiu grynai išoriškas, vaizdinį.) Šiuo požiūriu Bruno sub-

stancijoje skiria formą ir materiją; substancija yra ana veiklumo ir proto (idėjos) vienybė, taigi forma ir materija kartu. Svarbiausia yra tai, kad jis tvirtai laikosi formos (veiklumo) ir materijos vienybės, materija, jo teigimu, pati savaime yra gyva. Šiai esamybei būdingi begaliniai pokyčiai. Tai, kas šiuose besikeičiančiuose dalykuose, šiose formavimo skirtybėse išlieka, yra materija; ji yra pradinė, absoliuti materija. Abstrakčiai kalbant, ji yra beformė, bet ji yra visų formų motina ir geba įgyti bet kokią formą. Forma yra jai imanentiška, tapati jai, todėl pati materija suponuoja šiuos pasikeitimus, šiuos formavimus, ji pati juos gimdo; taigi ji pereina per visus kitimus. Bet iš tikrųjų materija ir forma nebūna viena be kitos. Kadangi materija nebūna be pradinės visuotinės formos, tai ji pati yra savo pačios pradas arba galutinė priežastis. Skirtumas tarp formos ir būties (materijos) atsiranda tik baigtiniuose daiktuose ir baigtinėse proto apibrėžtyse. Ši materija pereina visus pasikeitimus. „Kas buvo sėkla, tampa augalu, po to varpa, tada duona, maistingosiomis sultimis, krauju, gyvūno sėkla, embrionu, žmogumi, lavonu, tada vėl žeme, akmeniu arba kita mase" ir t. t.; iš smėlio ir vandens atsiranda varlės. „Taigi čia mes pažįstame kažką, kas, nors ir pavirta visais šiais daiktais, tačiau savaime visuomet išlieka tas pat."[133] – „Kadangi ji yra viskas, tai nėra kažkas ypatinga", ji nėra nei oras, nei vanduo, o yra tai, kas abstraktu. *„Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat."*[134] „Ši materija negali būti nei kūnas, nes kūnai yra formiški, ji nepriklauso nei prie tų dalykų, kuriuos mes vadiname savybėmis, ypatybėmis, kokybėmis, nes šios yra kintamos. Todėl, atrodo, niekas, išskyrus materiją, nevertas būti amžinu ir vadintis pradu. – Todėl daug kas materiją ir laikė vieninteliu realiu dalyku, o visas formas – atsitiktinėmis."[135] Tačiau ši viena, absoliuti forma yra tapati vienai, visuotinei materijai, ši todėl pati savyje turi veikimo pradą ir galutinę priežastį. Taigi ji yra bet kokio kūniškumo prielaida, todėl pati yra inteligibili, visuotinė arba, kitaip tariant, pati kaip tik yra protinga, pati savaime yra galutinė priežastis; ji

yra visko priežastis ir galutinė priežastis. Preformuojantis samprotis yra tapatus materijai, – ji yra tai, kas inteligibilu, o daiktai kaip skirtingai besireiškiantys yra jos modifikacijos. Ir materija, ir samprotis yra inteligibilūs. Materijos formos yra vidinė pačios materijos galia; materija kaip inteligibili pati yra formų visuma.[136] – Taigi ši Bruno sistema yra visiškai objektyvus spinozizmas; mes matome, koks gilus jo požiūris.

Bruno klausia: „Tačiau kaip pradinė visuotinė forma ir pradinė visuotinė materija yra suvienytos, neatskiriamos? Kaip jos yra skirtingos, bet vis dėlto viena esmė?" Ir atsako: „Materiją turime traktuoti kaip potenciją, tada visos galimos esmės tam tikru būdu priklauso jos sąvokai". Taigi jis šiuo atveju naudojasi Aristotelio formomis – δύναμις, *potentia,* galimybė ir tikrovė. Jis sako: „Materijos pasyvumas turi būti suprantamas kaip grynas ir absoliutus. Neįmanoma priskirti esatį daiktui, kuris negeba (neturi jėgos) būti. Tačiau šis negebėjimas būti taip aiškiai siejasi su aktyviuoju modusu, kad iš to aiškėja, jog vienas modusas negali būti be kito ir jog jie savitarpyje taria esant vienas kitą. Taigi jei visada buvo gebėjimas veikti, gimdyti, kurti, tai taip pat visada turėjo būti gebėjimas būti veikiamam, gimdomam, kuriamam". Materija kaip priešpriešinta formai yra tik *potentia,* δύναμις, galimybė. Jei materija yra tai, kas neapibrėžta, tai kaip prieinama prie apibrėžtumo? Šis materijos tapatumas, paprastumas pats yra tik viena apibrėžtis, vienas formos momentas. Taigi jei kas norėtų materiją atplėšti nuo formos, tai taip jis materijai suteiktų vieną formos apibrėžtį, taigi ir šiuo atveju formos apibrėžtis vis vien išliktų. – „Tobula daiktų esaties galimybė" (materija) „negali būti ankstesnė už tikrąją jų esatį, kaip kad ji negali ir išlikti po šios tikrosios esaties. – Pirminis ir pats tobuliausias pradas talpina savyje visą esatį, gali būti viskas ir yra viskas. Taigi veikli jėga ir potencija, galimybė ir tikrovė esatyje yra neišskaidytas ir neišskaidomas pradas."[137] Šiame teiginyje glūdi labai svarbi apibrėžtis: jei teigiama veikianti jėga, tai tame jau slypi paveiktumo, materijos sukurtumo apibrėžtis. Tačiau ši materija

yra niekas be veiklumo; forma yra materijos gebėjimas ir vidinis jos gyvenimas.

Taip Bruno apibrėžia tai, kas absoliutu, o ne kitus, baigtinius, daiktus, ne „daiktus, kurie gali būti ir gali nebūti, kurie gali būti apibrėžti taip arba kitaip. Atskiras žmogus kiekvieną akimirką yra tai, kas jis tą akimirką gali būti, bet nėra viskas, kas jis apskritai ir pagal substanciją gali būti. – Tačiau visata, nepagimdyta gamta yra viskas, kas ji gali būti, kas ji yra iš tikrųjų (tikrai) ir iškart, nes ji savyje talpina visą materiją bei amžiną, nekintamą jos kintančių pavidalų formą. Bet savo vystymesi nuo vieno momento į kitą, savo ypatingose dalyse, savybėse, atskirose esmėse, apskritai savo išoriškume gamta yra ne daugiau, kas ji yra ir būti gali; tačiau kiekviena tokia dalis yra tik pirminio prado šešėlis."[138] Todėl jis net parašė knygą „De umbris idearum".

c. Tokia yra svarbiausioji Bruno idėja. Viskame įžvelgti šią formos ir materijos vienybę – tai yra proto siekis.[139] Tačiau kad įsiskverbtume į šią vienybę, kad ištirtume visas gamtos paslaptis, turime išnagrinėti susipriešinusius ir prieštaringus pačius išoriškiausius daiktų ekstremumus, jų *maximum* ir *minimum.* Kaip tik šiuose kraštutinumuose glūdi tai, kad daiktai yra inteligibilūs ir susivienija sąvokoje; ir šitas susivienijimas yra begalinė gamta. Bruno sako, kad surasti susivienijimo tašką nėra pats svarbiausias dalykas, svarbiausia yra iš jo išplėtoti ir jo priešpriešą; tatai yra tikroji ir giliausia meno paslaptis.[140] – Pažinti idėjos vystymąsi taip, kad įžvelgtum, jog jis yra apibrėžčių būtinumas, – tai reikšmingi žodžiai. Vėliau pamatysime, kaip Bruno mėgino tai daryti.

Apie šią prieštarą tarp *minimum* ir *maximum* Bruno parašė daug veikalų : „De triplici minimo et mensura", libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer, 1591, 8 – tekstas parašytas hegzametru su paaiškinimais ir scholijomis (Buhle šią knygą pavadino „De minimo libri V"); „De monade, numero et figura liber", item; „De innumerabilibus, immenso et infigurabili: seu de universo et mundis", libri VIII, Fran-

cofurti, 1591, 8. Jis pradinį pradą (jį kitur dar vadina forma) pateikia kaip sąvoką mažiausio dalyko, kuris kartu yra didžiausias, vieno, kuris yra viskas.[141] Visata yra šis vienas visame kame. Jis sako: „Visatoje kūnas nesiskiria nuo taško, centras – nuo periferijos, baigtinis dalykas – nuo begalinio, didžiausias – nuo mažiausio. Visata yra vien centras, arba, kitaip tariant, jos centras yra visur ir visame. Senieji filosofai tai išreiškė taip: jie kalbėjo apie dievų tėvą, kurio buveinė yra iš esmės kiekviename visatos taške." Tik visata suteikia daiktams tikrą tikrovę, ji yra visų daiktų substancija, monada, atomas, visur išsiliejusi dvasia, visa esmė ir t. t., grynoji forma.[142] – Tokia yra pagrindinė Bruno idėja, išreiškianti taurios sielos susižavėjimą ir gilų mąstymą. Ši gamtos gyvumo mintis išsakoma su didžiausiu entuziazmu. Daugelis jo veikalų eiliuoti; juose esama fantastinių, alegorinių dalykų. Viena jo knyga pavadinta „Apie triumfuojantį žvėrį". Jis sako, kad vietoj žvaigždžių turėtų būti kažkas kita.[143]

2. Antras, su pirmuoju susijęs dalykas, dėl kurio jis tiek daug keliavo, buvo *luliškasis menas*, kuris buvo taip pavadintas pagal pirmąjį jo išradėją scholastą Raimundą Luliją.[144] Bruno perėmė šį meną, jį panašiai plėtojo ir toliau tobulino. Šis menas, viena vertus, panašus į tą, kurį matėme Aristotelio „Topikoje" [145] – daugybė vietų, apibrėžčių, kurios vaizduotėje fiksuojamos kaip tam tikra lentelė, padalinta skiltimis, kad įvairios jos pusės būtų taikomos viskam, su kuo susiduriama. Senieji filosofai tokiu menu naudojosi kaip mnemonika, ji giminiška Bruno menui ir apie ją naujaisiais laikais vėl pradėta kalbėti; Bruno perėmė ir šį meną, tai tam tikras atminties menas. Veikale „Auctor ad Herennium"[146] apie tai galima rasti smulkesnių samprotavimų. Vaizduotėje fiksuojamas tam tikras kiekis skirtingų, laisvai pasirenkamų apibrėžčių (pavyzdžiui, dvylika, po tris kiekvienoje eilėje) ir jos pažymimos žodžiais, pavyzdžiui, Aronas, Abimelechas, Achilas, kalnas, medis, Herkulis ir t. t.; į jas tarsi įvelkama tai, ką būtina atsiminti, taip gaunama eilė vaizdų ir juos atkartojant nerei-

kia, kaip kad esame įpratę, kalbėti, kaip sakoma, iš atminties, nereikia kalbėti iš galvos, kuri nesiremia vaizduote, o tai tarsi išskaitoma iš lentelės. Žodžiai, kuriuos būtina išmokti atmintinai, turi būti siejami su šia lentele. Keblumas šiuo atveju yra tiktai tas, kad būtinas tam tikras miklumas norint surasti ryšį tarp turinio, kurį aš turiu, ir vaizdo; iš to kyla baisiausios kombinacijos, ir tai jau yra blogas menas. – Topika reikalinga ne tam – ji reikalinga skirtingiems dalyko aspektams suvokti ir apibrėžti.

Giordano Bruno dirbo šiuo būdu ir apie tai parašė daug veikalų; jis juos dar vadino savo *ars combinatoria*. Ankstyvieji topiniai-mnemoniniai Bruno veikalai yra šie: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus, „De compendiosa architectura et complemento artis Lullii", Paris, ap. Aeg. Gorbinum, 1582, 12. – J. Brunus Nol., „De umbris idearum, implicantibus artem quaerendi etc.", Paris, ap. eund. 1582, 8; antroji dalis pavadinta „Ars memoriae"; Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adiectus est sigillus sigillorum etc.; iš dedikacijos aiškėja, kad šią knygą Bruno išleido Anglijoje, taigi tarp 1582 m. ir 1585 m.; Jordanus Brunus, „De lampade combinatoria Lulliana", Vitebergae, 1587, 8; ten pat jis parašė veikalą „De progressu et lampade venatoria logicorum", anno 1587, kuris dedikuotas Vitenbergo universiteto kancleriui; Jordanus Brunus, „De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii", Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588, 8, irgi išspausdinta in Raymundi Lullii operibus; taip pat „De imaginum, signorum et idearum compositione libri III", Francofurti ap. Jo. Wechel. et Petr. Fischer, 1591, 8. – Bruno šio luliškojo meno netrukus atsisakė. Atminties reikalas tapo vaizduotės reikalu, bet juk pirmoji yra aukštesnė. Su šia mnemonika luliškasis menas siejasi, bet siejasi taip, kad Bruno lentelė yra ne tik išorinių vaizdų paveikslas, bet ir minties apibrėžčių, bendrų vaizdinių sistema; Bruno šiam menui suteikė gilią vidinę reikšmę.

a. Bruno pereina prie šio meno nuo visuotinių idėjų, kurios yra duotos. Kadangi viskas yra viena gyvybė, vienas pro-

tas, tai Bruno neaiškiai nujautė, kad šį visuotinį protą jis aprėpė jo apibrėžčių visybėje ir jam viską pajungė, taigi kad jis taip suformavo loginę filosofiją, kuri yra viskam taikytina.[147] – Nagrinėjimo objektas joje yra visata, nes ji sueina į santykį su tiesa, su tuo, kas pažįstama ir protinga. Bruno, kaip ir Spinoza, skiria inteligibilų proto daiktą nuo tikro daikto. Metafizikos objektas yra visuotinis daiktas, kuris dalijamas į substanciją ir akcidenciją, o šiuo atveju svarbiausia yra tai, kad esama vienintelio ir bendresnio meno, kuris proto daiktą sujungia su tikrovės daiktu ir juos aprėpia, ir pažįsta kaip atitinkančius vienas kitą, ir šis menas daro tai tokiu būdu, kad daugybė, kad ir kokios rūšies ji būtų, sugrąžinama į paprastą vienybę.[148]

b. Pradu šiuo atveju Bruno laiko protą apskritai; tatai, pirma, yra už savo ribų veikiantis protas (išskleisdamas juslumą esačiai, jis yra juslinis pasaulis); jis santykiuoja su dvasios nušvietimu taip kaip saulė su akimi; jis siejasi su matoma daugybe ir ją, o ne patį save, apšviečia. Tatai, antra, yra veiklusis protas pats savaime, kuris su mąstomomis rūšimis santykiuoja kaip akis su regimais daiktais.[149] Begalinė forma, veiklusis protas yra pirmas dalykas, pagrindas; jis vystosi pats. Jis yra toks, kokią šią formą turėjo neoplatonikai; jis plėtojasi iš dalies tuo pačiu būdu kaip ir Proklo filosofijoje. Taigi protas yra vidujiškas materijos atžvilgiu. – Bruno iš esmės užsiima tuo, kad siekia tiksliau pagauti ir atskleisti šio veikliojo prado organizuotumo pakopas.

c. Konkrečiau jis tai pavaizduoja tokiu būdu: „Prie pačios grynosios tiesos, prie absoliučios šviesos žmogus tik priartėja; jo būtis nėra pati absoliučioji būtis, kuri yra tai, kas viena ir pirma. Jis tik stovi šešėlyje idėjos, kurios grynumas yra šviesa, bet ši idėja dalyvauja ir tamsoje. Substancijos šviesa emanuoja iš šios grynosios prošviesės, akcidencijos šviesa – iš substancijos šviesos". Akcidencijos šviesa ir Proklo filosofijoje buvo trečias dalykas tame, kas pirma.[150] – Šis absoliutus pradas savo vienybėje, Bruno požiūriu, yra *materia prima,* o pirmąjį

šio prado veiksmą jis vadina prošviese *(actus primus lucis)*. Tačiau daugeriopos substancijos ir akcidencijos negali sugerti visos šviesos, jos gali tik slypėti šviesos šešėlyje; taip pat ir jų idėjos yra šešėliai.[151] Gamta vystosi nuo momento prie momento; sukurtieji daiktai yra tiktai pirminio prado šešėliai, o ne pats pradas.

d. „Nuo šios superesmės" (*superessentiale*, Proklas ją vadina ὑπερουσία) „pereinama prie esmės, nuo esmės – prie to, kas yra, nuo to, kas yra – prie pėdsakų, vaizdų ir šešėlių", ir šiuo atveju pereinama dvejopa kryptimi: „iš dalies materijos link, kad būtų gimdoma jos gelmėse", ir tada tokie kūriniai egzistuoja gamtiniu būdu, „iš dalies pojūčio ir proto link, kad jų gebėjimu būtų pažinta." Toliau jis sako: „Daiktai nuo prošviesės tolsta į tamsą. Bet kadangi visi daiktai visatoje tarpusavyje glaudžiai susiję, apačia su viduriu, o šis – su viršumi, tai, kas sudėta, su tuo, kas paprasta, o paprasta – su tuo, kas dar paprastesnis, tai, kas materialu, su tuo, kas dvasiška, kad būtų viena visata, viena jos tvarka ir vienas valdymas, kad būtų vienas pradas ir tikslas, vienas pirmutinis ir galutinis dalykas, tai visuotinio Apolono lyros garsu" (tai Herakleito posakis) „apačią laipsniškai galima grąžinti į viršų, kaip kad ugnis sutankėja ir virsta oru, oras – vandeniu, vanduo – žeme, ir atvirkščiai, taigi viskas yra viena esybė. Anas judėjimas žemyn yra tas pat, kaip ir šitas judėjimas atgal", ir tai yra ratas. „Gamta savo ribose gali pagimdyti viską iš visko, taigi ir protas gali pažinti viską iš visko."[153]

e. Priešybių vienybė paaiškinama konkrečiau: „Šešėlių skirtingumas nėra tikra prieštara. Toje pačioje sąvokoje atpažįstamos priešybės – gražumas ir bjaurumas, padorumas ir nepadorumas, tobulumas ir netobulumas, gėris ir blogis. Netobulumas, blogis, bjaurumas neparemti ypatinga nuosava idėja; jie pažįstami kokioje nors kitoje sąvokoje, o ne savojoje, kuri yra niekas. Juk savitumas yra *nonens in ente, defectus in effecto*".[154] – „Pirmasis protas yra prošviesė; jis spinduliuoja savo šviesą iš pačių vidinių gelmių į pačius išorinius pakraščius

ir ją iš šių pakraščių vėl sutraukia į save. Kiekviena esybė pagal savo sugebėjimus gali kai ką suvokti iš šios šviesos."[155]

f. „Ši gryna daiktų šviesa yra daiktų pažįstamumas, kuris kyla iš pirmojo proto ir nukreiptas į jį, ir šis protas lydi pažinimą";[156] *nonens* negali būti pažinta. „Tikra daiktuose yra" kaip tik anas inteligibilumas, o „ne juslumas", tai, kas jaučiama, „arba individualumas"; tai, kas paprastai vadinama tikra, jusliniai daiktai, iš tikrųjų yra nebūtis. „Viskas, kas vyksta po Saule, kas gyvena materijos valdose, yra pavaldu tuštybės" (baigtinumo) „sąvokai. Jeigu tu esi protingas, tai vaizdinių tvirtumo ieškok pasiremdamas idėjomis".[157] – „Tai, kas čia yra kontrastas ir įvairovė, pirmajame prote yra harmonija ir vienybė. Taigi pamėgink *(tenta igitur)*, ar negalėtum identifikuoti įgytus vaizdus juos tarpusavyje suderindamas ir suvienydamas, – tada tu nenuvarginsi savo dvasios, tavo mąstymas nebus drumstas, o atmintis sujaukta."[158]

Skirtybės, kurios čia duotos, nėra jokios skirtybės; viskas yra harmonija. Taigi Bruno mėgino išskleisti šią harmoniją, o apibrėžtys, kurios joje yra kaip natūralios, tada atitinka tas apibrėžtis, kurios iškyla subjektyviame prote. „Remiantis idėja, kuri yra prote, suprasti ką nors galima geriau negu remiantis gamtos daikto paties savaime forma, kadangi pastaroji yra materialesnė; bet geriausiai objektą suprasti galima remiantis jo idėja, kuri yra dieviškajame prote."[159] Bruno menas ir yra tas, kad jis apibrėžia visuotinę formų schemą, kuri savimi apima viską, ir parodo, kaip šios schemos momentai reiškiasi įvairiose esaties sferose. Svarbiausias dalykas, kurio siekė Bruno, buvo, remiantis luliškuoju menu, pavaizduoti visatą ir vienį kaip sutvarkytų apibrėžčių klasių sistemą.

Čia jis nurodo tris sferas: α) pirminę formą (ὑπερουσία), visų formų pradininką; β) fizinį pasaulį, įspaudžiantį idėjos pėdsakus materijos paviršiuje ir padauginantį pirminį vaizdą daugybėje priešais stovinčių veidrodžių; γ) protingojo pasaulio formą, kuri idėjų šešėlius suskaičiuojamu būdu individualizuoja (sutelkia į vienį) juslėms, o protui juos pakelia į visuoti-

nes sąvokas. Pačios pirminės formos (ὑπερουσία) momentai vadinami būtimi, gėriu (gamta, gyvybe) ir vienybe; visa tai mes daugmaž esame matę Proklo filosofijoje. Metafiziniame pasaulyje pirminė forma yra daiktas, gėris, daugeriopumo *(ante multa)* pradas; fiziniame pasaulyje ji atsiskleidžia daiktuose, gėriuose, individuose; protingame pasaulyje (pažinime) ji atsiranda iš daiktų, gėrių ir individų.[160] Vienybė yra tai, kas juos susigrąžina, – taip Bruno pagrindžia gamtinį ir metafizinį pasaulį; jis mėgina nustatyti šių apibrėžčių sistemą, kad parodytų, kaip vienu atveju gamtiniu būdu pasirodo tai, kas kitu atveju egzistuoja kaip mąstoma.

Mėgindamas tiksliau suvokti šį ryšį, Bruno mąstymą traktuoja kaip subjektyvų sielos meną (veiklą), kai pagal savo vaizdinį ji viduje tarsi vidiniu raštu pavaizduoja tai, ką gamta išorėje pavaizduoja tarsi išoriniu raštu; mąstymas yra sugebėjimas ir įimti į save šitą išorinį gamtos raštą, ir vidinį raštą pavaizduoti ir įgyvendinti išoriniame rašte. Šitą vidinio mąstymo ir išorinio organizavimo pagal vidinį mąstymą (taip pat ir atvirkščiai) meną, kuris glūdi žmogaus sieloje, Bruno labai glaudžiai susieja su visatos prigimties menu, su absoliutaus pasaulio prado apskritai veiklumu, kuris viską formuoja ir sutvarko; tatai yra forma, kuri save išskleidžia. Tas pats pasaulio pradas veikia ir formuoja iš vidaus metalus, augalus, gyvūnus, tas pats mąsto žmoguje bei organizuoja už savęs, tik jis savo padariniuose atsiskleidžia begaline daugybe būdų,[161] taigi pasireiškia visame pasaulyje. Tad viduje ir išorėje mes susiduriame su to paties prado plėtote.

Šias įvairias sielos šrifto rūšis, kuriomis atsiskleidžia ir organizuojantysis pasaulio pradas, Bruno norėjo susisteminti. Šitos šrifto rūšys yra tai, ką jis mėgina apibrėžti. Pavaizduoti įvairias jų rūšis – tai yra kita Bruno veikla, jo *ars Lulliana.* Jis šiuo atveju taria esant dvylika pagrindinių šrifto formų, gamtos formų rūšių, kuriomis jis remiasi: *„species, formae, simulacra, imagines, spectra, exemplaria, indicia, signa, notae, characteres et sigilli.* Kai kurios šrifto rūšys susijusios su išorinėmis juslė-

mis, pavyzdžiui, išorinės formos, vaizdai ir idealai *(extrinseca forma, imago, exemplar)*, kuriuos, pamėgdžiodami motiną gamtą, vaizduoja tapyba ir kiti vaizduojamieji menai. Kai kurios šrifto rūšys susijusios su vidine jusle, kurioje jos masės, trukmės ir skaičiaus atžvilgiu didėja, tęsiasi laike, daugėja; tokie yra fantazijos kūriniai. Kai kurios šrifto rūšys susijusios su bendruoju daugelio daiktų vienodumo tašku; kai kurios taip nukrypsta nuo daiktų objektyvių savybių, kad jos yra visiškai išgalvotos. Galiausiai kai kurios rūšys, kaip antai *signa, notae, characteres et sigilli,* atrodo, būdingos tik menui; jos meną padaro tokį galingą, kad jis, rodos, gali veikti nepriklausomai nuo gamtos, pakilti virš gamtos ir prireikus net veikti prieš gamtą."[162]

Iki šiol viskas, apskritai paėmus, yra gerai; tai yra tos pačios schemos plėtojimas visomis kryptimis. Šis mėginimas taip pavaizduoti vidinio menininko, kūrybinės minties loginę sistemą, kad ją atitiktų išorinės gamtos pavidalai, vertas didžiausio dėmesio. Tačiau, esant tokiems dideliems Bruno užmojams, mąstymo apibrėžtys vis dėlto yra paviršutiniškos, tai negyvi tipai, tokie kaip naujaisiais laikais gamtos filosofijos schemos; kiekvienoje sferoje, kurių kiekviena traktuojama kaip absoliuti, plėtojama ana trejybė. – O kaip tik konkretesnius arba apibrėžtesnius momentus Bruno tik išvardija; vardijimas virsta painiava, Bruno mėgina tuos momentus atskleisti vaizduodamas juos kaip figūras ir klasifikacijas. Jis deda pagrindan dvylika formų, bet nė vienos neišveda (ir nesuvienija į visumą, nesusieja į sistemą) ir nepateikia tolesnio jų išsišakojimo. Apie tai jis parašė daug veikalų („De sigillis"); daiktų pasirodymas yra raidės, ženklai, kurie paskui atitinka tam tikrą mąstymą. Įvairiuose savo veikaluose šiuos dalykus Bruno vaizduoja skirtingai. Bruno idėja apskritai verta pagyrimo, jeigu ją lyginsime su aristoteliškuoju ir scholastiškuoju pakrikimu, kai tik fiksuojama kiekviena apibrėžtis. Tačiau jis tik išskaičiuoja schemos priešpriešas ir momentus. Sumanymo realizavimas iš dalies susiejamas su pitagoriškaisiais skaičiais, to-

dėl jis margas ir savavališkas; tai – metaforiški ir alegoriški sugretinimai ir suporavimai, šiuo atveju visiškai neįmanoma pasiremti Bruno; mėginant viską sutvarkyti, padaroma visiška betvarkė.

Mąstyti vienybę buvo didis Bruno užmojis; kitas jo užmojis yra mėginimas suvokti visatą jos vystymesi, jos apibrėžčių sistemoje ir parodyti, kokiu būdu išoriniai daiktai yra idėjų ženklai. – Tatai yra du aspektai, kuriuos turėjome aptarti Bruno filosofijoje.

4. Vanini

Aš paminėsiu dar *Julijų Cezarį Vanini* kaip šios pakraipos filosofą; tikrasis jo vardas buvo *Lucilijus*. Jis daug kuo panašus į Bruno: kaip ir šis, Vanini tapo filosofijos kankiniu, nes ir jam likimas lėmė būti sudegintam ant laužo. Jis gimė 1586 m. Neapolio karalystės Taurozano mieste. Jis klajojo visur, gyveno Ženevoje, Lione, iš čia, gelbėdamasis nuo inkvizicijos, buvo priverstas bėgti į Angliją. Po dvejų metų jis vėl sugrįžo į Italiją. Genujoje jis mokė gamtos filosofijos pagal Averojų, bet ten nepritapo, įsivėlė į įvairias avantiūras, į disputus apie filosofiją ir teologiją. Jis kėlė vis didesnį įtarimą, bėgo į Paryžių, buvo iškviestas į teismą ne dėl erezijos, o dėl bedievybės. Jo kaltintojas Franconas prisiekė, kad jis girdėjo Vanini kalbant šventvagiškus dalykus. Vanini teigė, kad jis ištikimas katalikų Bažnyčiai, kad jis tiki Trejybę; atsakydamas į kaltinimus ateizmu, jis savo teisėjų akivaizdoje pakėlė nuo žemės šiaudą ir pasakė, kad jau šitas šiaudas jį įtikina Dievo buvimu. Tačiau tai nepadėjo; 1619 m. Prancūzijoje, Tulūzos mieste, jis buvo nuteistas sudeginti ant laužo, bet dar prieš nuosprendžio įvykdymą budelis išplėšė jam liežuvį. Tačiau jo byloje esama neaiškumų; veikiau ją inspiravo asmeniškas priešiškumas, persekiojimo manija, apėmusi Tulūzos dvasininkus.[163]

Vanini mąstymą daugiausia skatino originalios Cardano

mintys. Jo mąstyme matyti, kaip protingumas, filosofavimas atsigręžia prieš teologiją, tuo tarpu scholastinė filosofija teologiją atitiko ir pati turėjo pastarąją patvirtinti. Katalikų Bažnyčia išsižadėjo mokslo ir tapo jam priešiška. Mąstymo menas atsiskleidė katalikų Bažnyčioje, bet laisvas mąstymas ją apleido. Už tai Bažnyčia atkeršijo Bruno ir Vanini; taigi laisvas mąstymas paliko katalikų Bažnyčią ir tapo jai svetimas.

Vanini filosofavimas siekė netoli; jis žavisi gamtos gyvumu. Vanini samprotavimai nebuvo filosofiškai gilūs, o veikiau buvo lengvos mintys. Jis visuomet rinkosi dialogo formą, ir nebūdavo aišku, kuris teiginys yra jo. Jis rašė komentarus fizikiniams Aristotelio veikalams. Mes tebeturime du Vanini veikalus, jie yra labai reti. Vienos knygos pavadinimas toks: mokslinių tyrinėjimų „Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos", auctore Iulio Caesare Vanino, Lugd. 1615; tai yra ateistų, epikūrininkų ir t. t. pažiūrų neigimas; šiame veikale jis iškalbingai išdėsto jų filosofiją, jų argumentus, tačiau pats jų neigimo būdas yra gana silpnas. Antras veikalas vadinasi taip: „Apie nuostabias mirtingųjų karalienės ir deivės, gamtos, paslaptis" (*eiusdem:* „De admirandis naturae, reginae deaeque mortalium arcanis libr. IV", Lutetiae 1616); knyga išleista aprobavus ją Sorbonai, kuri iš pradžių nerado joje nieko, *quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset.* Tatai yra tyrinėjimai dialogų forma, tačiau juose aiškiai nenurodyta, kuris asmuo perteikia Vanini nuomonę; jie parašyti tam tikrų fizikinių ir gamtos istorijos dalykų mokslinių tyrinėjimų forma. Dialoge jis nesiima spręsti. Jis kartkartėmis patikina, kad jis tikrai tikėtų tuo ar kitu mokymu, jei nebūtų krikščioniškai išauklėtas. Veikalai pasižymi natūralistine tendencija, siekiama parodyti, kad gamta yra dievybė, kad visi daiktai yra mechaniškai atsiradę ir kad visa visata jos sąryšių požiūriu turi būti aiškinama tik mechaninėmis, veikiančiosiomis, o ne galutinė-

mis priežastimis; tačiau dėstymas yra toks, kad pats autorius sprendimo nepateikia.[164]

Taip prasidėjo tikėjimo ir proto priešprieša. Jos būta ir anksčiau, apie tai galima spręsti, pavyzdžiui, iš aristotelininko Pomponacio minčių. Jis įrodinėjo, kad iš Aristotelio mokymo išplaukia sielos mirtingumas, nes šis augalinę ir gyvulinę sielą traktavo kaip vieną. Todėl protas negalįs pagrįsti sielos nemirtingumo; jis tikįs juo tik todėl, kad krikščionybė jį atskleidė. Jis buvo iškviestas į inkvizicijos teismą, bet kardinolai jį apgynė, ir šis dalykas tiesiog nebuvo įsidėmėtas.[165] – Vanini ir kiti protą vėl priešpriešino tikėjimui – Bažnyčiai ir Bažnyčios mokymui. Tam tikrą dogmą, kuri tiesiai prieštaravo krikščionių tikėjimui, jie įrodinėjo remdamiesi protu; bet jie taip pat aiškino, kaip kad vėliau visada darydavo reformatams priklausęs Bayle'is, kad jie savo įsitikinimais paklūsta Bažnyčiai, nes krikščionis turi paklusti, ir jis paklūsta tikėjimui. Arba jie pateikdavo visus argumentus ir samprotavimus prieš teologines dogmas kaip protui nesuprantamas, tačiau tokius argumentus, taigi tai, ko protas negali paneigti, irgi pajungdavo Bažnyčios tikėjimui. Antai Vanini, neigdamas sutaikymą, remiasi tuo argumentu ir samprotavimu, kad gamta yra Dievas. Kadangi dvasininkai buvo įsitikinę, kad protas negali prieštarauti krikščionybės dogmoms, ir kadangi jie abejojo nuoširdumu tokio paklusimo ir tokio atsisakymo protu įgytų įsitikinimų, tai *Galilei* už tai, kad gynė Koperniko sistemą, turėjo klūpėdamas atsiprašinėti, o Vanini buvo sudegintas. Taigi abu savo veikalams veltui buvo pasirinkę dialogo formą.

Beje, Vanini savo dialoge vieno asmens lūpomis net pasiremdamas Biblijos tekstu įrodinėja, kad velnias galingesnis už Dievą, kad ne Dievas valdo pasaulį. Antai jis pateikia tokius argumentus: „Adomas ir Ieva nusidėjo Dievo valiai ir taip visą žmonių giminę įstūmė į nuodėmę *(reluctante deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit);* ir Kristų nukryžiavo tamsos jėgos *(morte turpissima damnatus).* Tačiau juk Dievas nori, kad visi žmonės būtų laimingi. Bet katalikų,

palyginti su visu pasauliu, yra labai mažai; žydai dažnai išsižadėdavo Dievo; katalikų religija apima tik Ispaniją, Prancūziją, Italiją, Lenkiją ir dalį Vokietijos. Jeigu dar išskaitysime ateistus, šventvagius, eretikus, paleistuvius, svetimautojus ir t. t., liks dar mažiau."[166] Taigi velnias galingesnis už Dievą. Tai proto argumentai, kurių negalima paneigti; tačiau jie turi būti pajungti tikėjimui, ir jis tai darąs. Įdomu tai, kad bažnytininkai juo nepatikėjo. Nepatikėjo tuo, kad tam, ką Vanini išsakė esant protinga, jis neteikia reikšmės, kai jis pats tai paneigė ir paliudijo paklūstąs tikėjimui, taigi nepatikėjo, kad tai, ką jis laiko protinga, jam gali būti nerimta; juk atrodytų, kad ir silpni, subjektyvūs argumentai gali būti įtikinami, nes ginant objektyvų reikalą ir tokie argumentai yra teisėti. Tokio netikėjimo pagrindas buvo įsitikinimas, kad jeigu žmogus ką nors įžvelgė samprotavimu, kurio protas negali paneigti, tai toks žmogus gali laikytis tik tokių, o ne kitokių pažiūrų, jis jau negali tikėti priešingais dalykais; netikėta, kad tikėjimas tokiame žmoguje yra stipresnis negu ši įžvalga.

Bažnyčia šiuo atveju įpuolė į keistą prieštaravimą, kad ji nuteisė Vanini už tai, jog, jo įsitikinimu, jos mokymas neatitinkąs proto, tačiau jis tam mokymui pakluso; taigi, atrodo, ji reikalavo (ir tą reikalavimą patvirtino laužu) ne to, kad jos mokymas būtų aukštesnis už protą, o kad jis atitiktų protą. Toks Bažnyčios jautrumas nenuoseklus; anksčiau ji sutiko, kad protas nesuvokia apreiškimo tiesų ir kad nebūtina neigti, atmesti proto priekaištus remiantis juo pačiu. Bažnyčia pradėjo prieštarauti pati sau. Ji negalėjo sutikti, kad galima rimtai priimti šį tikėjimo ir proto prieštaravimą, todėl sudegino Vanini kaip eretiką; tačiau tame jau slypi teiginys, kad Bažnyčios mokymas negali prieštarauti protui, bet kartu reikalaujama, kad protas paklustų Bažnyčiai. – Šis posūkis dominuoja ir *Bayle'io* kritiniame „Dictionnaire". Jis apžvelgia daugelį filosofinių vaizdinių, pavyzdžiui, straipsnyje apie manichėjus. Pasak jo, jie teigia, jog egzistuoja du principai ir t. t. Anot Bayle'io, tokie teiginiai negali būti paneigti, tačiau jie turi būti pajungti

9. 567

Bažnyčiai. Toks buvo būdas, leidęs išsakyti prieš Bažnyčią visus įmanomus argumentus.

Dabar įsiliepsnoja ginčas tarp vadinamojo apreiškimo ir proto; šiame ginče apreiškimas suprešinamas su protu, protas veikia sau, o apreiškimas atskiriamas nuo proto, tuo tarpu anksčiau abu buvo viena arba, kitaip tariant, žmogaus šviesa buvo Dievo šviesa, žmogus neturėjo savo šviesos, jis savo šviesa laikė dieviškąją. – Scholastams nebuvo žinomas savasis turinys, jiems buvo žinomas tik religijos turinys, todėl filosofijai liko tik formalioji dalyko pusė. Tačiau dabar filosofija prieina prie savo turinio, kuris yra priešingas religijos turiniui; šiaip ar taip, protas jautė turįs savo turinį, arba protingumo formą jis priešpriešino netarpiškam religijos turiniui.

Šita priešprieša vėliau įgijo kitokią prasmę negu dabartinė; jos senoji prasmė yra ta, kad tikėjimas yra krikščionybės mokymas, kuris yra duotas kaip tiesa, kurioje žmogus ir turi likti kaip tiesoje. Taigi šitai yra tikėjimas šiuo turiniu, su kuriuo susieti dar ir kiti vaizdiniai. Sampročiu, protu įgytas įsitikinimas yra priešingas šiam turiniui. Dabar šis tikėjimas perkeliamas į pačią mąstančią sąmonę: tikėjimas yra pačios savimonės santykis ne su objektyviu mokymo turiniu, o su faktais, kuriuos ji randa pati savyje. – Taigi senojoje priešpriešoje tikėjimas, objektyvus *credo* yra turinys. Šis turi dvi dalis, jos turi būti skiriamos. Viena dalis yra Bažnyčios mokymas kaip dogma, mokymas apie Dievo prigimtį, kad jis yra trejybės vienybė; šiai daliai priklauso Dievo įžengimas į pasaulį, Dievo kaip turinčio kūną, žmogaus santykis su šia dieviškąja prigimtimi, jo palaima, dieviškumas. Tatai yra amžinųjų tiesų dalis, kuri žmogui turi absoliutaus intereso reikšmę; ši dalis savo turinio požiūriu yra iš esmės spekuliatyvi, ji gali būti objektas tik spekuliatyviai sąvokai. O kita dalis, kurios atžvilgiu irgi reikalaujama tikėjimo, susijusi su išoriniais vaizdiniais; jai priklauso visi istoriniai vaizdiniai – ir Senojo Testamento, ir Naujojo, ir Bažnyčios ir t. t. Paprastai reikalaujama tikėti visais šiais baigtiniais dalykais. Jei, pavyzdžiui, kas nors netikėdavo vaiduok-

liais, tai jis būdavo laikomas laisvamaniu, ateistu; tokiu jis buvo laikomas ir tada, kai netikėjo, kad Adomas rojuje atsikando obuolio. Taigi abi šios dalys buvo pastatytos ant tos pačios pakopos. – Bažnyčios ir tikėjimo klaida buvo ta, kad buvo reikalaujama tikėti abiem šiomis pusėmis. Kaip tik į išorinius vaizdinius savo kritiką pirmiausia nukreipė tie, kurie buvo apšaukti Bažnyčios priešais ir ateistais (iki pat Voltaire'o). – Kai paimami domėn tokie išoriniai vaizdiniai, tai galiausiai viskas baigiasi tuo, kad atsiranda prieštaravimai.

5. Petras Ramas

Tomas Campanella ir kiti buvo aristotelininkai. *Ramas* (lot. *Ramus*, pranc. *Pierre de la Ramée)* buvo puiki asmenybė. Jis gimė 1515 m. Vermandua, kur kaip padienis darbininkas gyveno jo tėvas. Ramas anksti nuvyko į Paryžių, kad ten patenkintų savo mokslinį smalsumą, bet turėjo keletą kartų šį miestą palikti dėl pragyvenimo lėšų stokos, galiausiai tapo vieno koležo – Collège de Navarre – *famulus*. Čia jis įgijo galimybę gilinti savo žinias, užsiiminėjo Aristotelio filosofija ir matematika, atskleidė savo nepaprastus oratorinius ir dialektinius gebėjimus. Dispute, kuriame dalyvavo siekdamas gauti magistro laipsnį, jis viešai formulavo tezę, kuri sukėlė didžiulę sensaciją. Tezė skelbė, kad viskas, ko mokė Aristotelis, yra klaidinga. Ir šiame dispute jis pasirodė garbingai.[167]

Tapęs magistru, jis Aristotelio logiką ir dialektiką jau puolė stipriai ir aštriai. Vyresnybė į tai atkreipė dėmesį. Jis buvo apkaltintas, kad savo antiaristoteliškomis pažiūromis kasasi po religijos ir mokslo pamatais. Ramo priešai tai vertino kaip kriminalinį nusikaltimą ir pateikė jam kaltinimą Paryžiaus parlamente. Kadangi šis leido suprasti, kad šiame reikale elgsis teisiškai ir Ramui rodė palankumą, tai byla buvo atsiimta ir pateikta karaliaus tarybai. Taryba nusprendė, kad Ramas turi diskutuoti su savo priešininku Goveanu, stebint penkių

teisėjų komisijai (du teisėjus turėjo pasirinkti Goveanas, du – Ramas, o pirmininką skyrė karalius), kuri savo išvadą privalėjo pateikti karaliui. Publikos susidomėjimas šiuo disputu buvo labai didelis. (Tuo metu apskritai labai gyvai domėtasi panašiais ginčais. Apskritai tada vykdavo daugybė tokio pobūdžio ginčų panašiais mokykliniais klausimais. Pavyzdžiui, karališkieji vieno koležo profesoriai – *professores regii* – ginčijosi su Sorbonos teologais, ar reikia tarti *quidam, quisquis, quoniam,* ar *kidam* ir t. t.; tuo klausimu vyko procesas prieš parlamentą. Iš vieno dvasininko, kuris tardavo *quisquis,* daktarai atėmė parapiją; dėl to ir kilo procesas. Kitas atkaklus ir karštas vyresnybę pasiekęs ginčas buvo apie tai, ar sakyti *ego amat* yra taip pat gerai, kaip ir sakyti *ego amo;* vyresnybė turėjo tokius ginčus išspręsti.) Ginčas vyko labai pedantiškai. Pirmą dieną Ramas tvirtino, kad Aristotelio logika (dialektika) yra netobula, nepatenkinama, nes „Organonas“ nepradedamas definicija. Komisija nusprendė, kad disputui, disertacijai būtinas apibrėžimas, tačiau dialektikai jis nebūtinas. Antrą dieną Ramas Aristotelio „Logikai“ prikišo tai, kad jai trūksta suskirstymo, o tai esą būtina. Teisėjų dauguma norėjo anuliuoti ligtolinį tyrimą ir dalyką spręsti kitu būdu, nes ji pajuto atsidūrusi keblioje padėtyje; sprendžianti dauguma buvo trys asmenys – karaliaus komisaras ir du Goveano pasirinkti teisėjai. Ramas protestavo, apeliavo į karalių, tačiau šis apeliaciją atmetė ir nurodė, kad teisėjų nuosprendis turi būti laikomas galutiniu. Teisėjai pasisakė prieš Ramą, ir jis buvo nuteistas; kiti du teisėjai priimant nuosprendį nedalyvavo, o tiesiog pasitraukė. Nuosprendis buvo iškabintas visose Paryžiaus gatvėse ir išsiuntinėtas į visas Europos akademijas. Teatre buvo statomos Ramą pašiepiančios pjesės, kurioms labai pritarė aristotelininkai.[168]

Tačiau galų gale Ramas gavo tarnybą mokymo įstaigoje, tapo profesoriumi Paryžiuje; tačiau, tapęs hugenotu, jis dėl vidaus neramumų dažnai turėdavo palikti Paryžių; jis buvo

ir Vokietijoje bei joje keliavo. Bet 1572 m., Baltramiejaus naktį, nuo savo priešų rankos jis žuvo; vienas jo kolega ir įtūžęs priešas, Karpentarijus, tam reikalui pasamdė galvažudžius, kurie jį baisiai sumuštą išmetė pro viršutinio aukšto langą.[169] – Ramas sužadino gyvą susidomėjimą ypač savo išpuoliais prieš tuometinę Aristotelio dialektiką ir labai daug prisidėjo, kad būtų supaprastintas dialektinių taisyklių formalizmas; jis žinomas pirmiausia dėl to, kad atkakliai kritikavo scholastinę logiką ir priešino jai ramistinę logiką; ši priešpriešа įsiskverbė taip toli, kad net Vokietijos literatūros istorijoje mes susiduriame su ramistų, antiramistų ir semiramistų partijų pavadinimais. Ramas ypač išgarsėjo savo disputais.

Šiai epochai priklauso dar daug kitų žymių žmonių, kurie irgi nagrinėjami filosofijos istorijoje, pavyzdžiui, Michelis de Montaigne'is, Charronas, *Machiavellis* ir t. t. Tokie žmonės paprastai minimi filosofijos istorijoje, bet iš tikrųjų jie priklauso ne filosofijai, o bendrajai kultūrai. Jų veikla, jų veikalai priskiriami filosofijai, nes jų mąstymo šaltinis buvo jie patys, jų sąmonė, jų patyrimas, stebėjimas, jų gyvenimas. Toks jų samprotavimas, toks pažinimas buvo tiesiog priešingas scholastikoje įprastam pažinimui. Jų veikaluose randama gerų, puikių, sąmojingų minčių apie save, apie žmogaus gyvenimą, visuomeninius santykius, apie teisę, gėrį; tatai yra iš žmogaus patyrimo sferos kilusi gyvenimo filosofija, atskleidžianti tai, kas vyksta pasaulyje, žmogaus širdyje ir dvasioje. Tokį patyrimą jie supranta ir paaiškina, todėl jų veikalai iš dalies įdomūs, iš dalies pamokomi. Principo, iš kurio jie sėmė pažinimo turinį, požiūriu jie visiškai nukrypo nuo pažinimo ligtolinio būdo šaltinių ir metodų. Kadangi jie savo tyrinėjimų objektu nepadarė to aukščiausio klausimo, kuris domina filosofiją, ir nesamprotavo remdamiesi mintimis, tai jie iš tiesų nepriklauso filosofijos istorijai. Jie prisidėjo prie to, kad žmogus labiau susidomėtų savo gyvenimu, savo patyrimu, savo sąmone ir t. t., kad jis įgytų pasitikėjimą savimi ir tuo, kas jam vertinga ir svarbu; ir tatai yra svarbiausias jų nuopelnas.

Tačiau dabar mes turime aptarti vieną perėjimą, mums svarbų dėl visuotinio principo, kuris jame pažįstamas kaip aukštesnis, ir pažįstamas kaip teisėtas.

C. REFORMACIJA

Svarbiausia revoliucija buvo liuteriškoji *Reformacija,* kai iš begalinio susidvejinimo ir baisaus auklėjimo, kurį turėjo atlaikyti atkaklus germanų charakteris ir kurį jis turėjo pereiti, dvasia priėjo prie susitaikymo su pačia savimi, prie tokio susitaikymo, kuris turėjo įvykti pačioje dvasioje. Taip žmogus buvo pašauktas iš anapus į dvasios dabartį; žemė ir jos kūnai, žmogaus dorybės ir dorovė, sava širdis ir sava sąžinė jam pradėjo šį tą reikšti. Ir anksčiau Bažnyčia nelaikė santuokos kažkuo nedora, bet vis dėlto jos atsisakymą, viengungybę vertino labiau, tuo tarpu dabar santuoka pripažįstama kaip dieviška. Skurdas buvo vertinamas labiau negu turtas, ir gyventi iš išmaldos buvo laikoma aukštesniu dalyku, negu pelnytis duoną sąžiningu savo rankų darbu, o dabar jau žinoma, kad dorovingiau yra ne skurdas kaip tikslas, o gyventi savo darbu ir džiaugtis tuo, ką jis atneša. Klusnumas, aklas, žmogaus laisvę naikinantis klusnumas, buvo trečias vertingas dalykas, o dabar šalia santuokos ir turto taip pat ir laisvė vertinama kaip dieviška.

Taip pat pažinimo požiūriu žmogus sugrįžo į save, sugrįžo iš autoriteto anapusiškumo ir pažino protą kaip visuotinybę savaime ir sau, kaip dieviškumą. Dabar buvo suprasta, kad religingumas turi rasti vietą žmogaus dvasioje ir kad joje turi vykti visas sielos išganymo procesas, taigi kad žmogaus šventėjimas yra paties žmogaus reikalas, kuriame jis sueina į santykį su savo sąžine ir tiesiogiai su Dievu, sueina be pagalbos kunigų, kurie žmogaus visą išganymo tvarką turi savo rankose. Nors ir dabar tarp žmogaus ir Dievo dar lieka tarpininkas – pats mokymas, įžvalga, savęs paties ir savo veiksmų ste-

bėjimas, tačiau tai jau toks tarpininkas, kuris neatriboja, nes anksčiau tikinčiuosius nuo Bažnyčios skyrė tvirta, geležinė pertvara. Taigi Dievo dvasia įsikuria žmogaus širdyje ir dabar joje veikia.

Nors jau Viklifas, Husas, Arnoldas Brešietis, remdamiesi scholastine filosofija, kėlė sau panašių tikslų, tačiau tai nereiškia, kad, jų nuomone, išganymas pasiekiamas paprastu prašymu, kad reikalingi tik dvasia ir širdis, o ne mokslingi scholastiniai įsitikinimai. Tik nuo Lutherio iš esmės prasidėjo dvasios laisvė ir įgijo šią formą – laikytis esmės. Šios laisvės išsiskleidimas ir save mąstantis šios laisvės suvokimas yra paskesnis etapas, lygiai taip ir paties krikščioniškojo mokymo susiformavimas Bažnyčioje buvo vėliau vykęs procesas.

Bruno ir Vanini gyveno Reformacijos laikotarpiu; kaip tik tuo metu ji prasidėjo. Jau anksčiau buvo matyti prasidedant šį principą – tai buvo žmogaus savojo mąstymo, savojo žinojimo, savosios valios, savo teisės, nuosavybės, pasitikėjimo savimi subjektyviojo principo pradžia; žmogus randa pasitenkinimą savo veikloje, prote, fantazijoje, savo veiklos produktuose, jis pamato, kad jo kūriniai teikia jam džiaugsmą, jis traktuoja juos kaip tam tikrą leistiną ir teisėtą dalyką, kuriame jis gali ir turi matyti savo esminį interesą. Tatai yra žmogaus susitaikymo su savimi pradžia, kai dieviškumas ateina į žmogaus tikrovę ir ją sau pajungia; iš pradžių tai tėra principas.

Šis subjektyvumo pripažinimas dabar reikalauja aukštesnio ir net aukščiausio patvirtinimo, kad jis būtų visiškai įteisintas ir net taptų absoliučia pareiga; ir kad šitas patvirtinimas būtų įgytas, subjektyvumas turi būti suvoktas pačia gryniausia savo forma. Aukščiausias principo patvirtinimas dabar yra religinis patvirtinimas, todėl šis savojo dvasiškumo, savojo savarankiškumo principas įžvelgiamas žmonių santykyje su Dievu ir Dieve; po to religija jį pašventina. Taip dar neįteisinamas grynas subjektyvumas, ta gryna žmogaus laisvė, kad jis turi valią ir todėl elgiasi taip ar kitaip, taigi neįteisinama barbariška valia, pripildyta tik subjektyvių tikslų, kurių

nepatvirtina protas. Tačiau jeigu valia ir turi tikslus, ir net tokius, kurie atitinka protingumo formą, kaip teisė, kaip mano laisvė, bet ne kaip šio ypatingo subjekto laisvė, o kaip žmogaus apskritai laisvė, kaip įstatymiška teisė, kaip teisė, kuri tinka taip pat ir kitam, taigi jeigu sava valia ir įgyja visuotinumo formą, tai vis vien joje glūdi tik leistinumas; ir tai jau yra daug, jeigu tai pažįstama kaip leidžiamas, o ne kaip savaime ir sau nuodėmingas dalykas. Dėl šio principo menas, pramonė įgyja naują veiklumą, kuris dabar teisėtu būdu yra veiklus. Tačiau iš pradžių šis principas savo turinio požiūriu apribojamas ypatinga objektų sfera. Tik tada, kai šis principas jau yra žinomas ir pažintas savaime ir sau esančio objekto atžvilgiu, t. y. Dievo atžvilgiu, taigi kai jis suvokiamas visišku savo grynumu, kai jis jau yra laisvas nuo paskatų ir baigtinių tikslų, tada jis įgyja galutinį patvirtinimą, ir žmogaus tikrumas savyje pradeda galioti jo santykyje su Dievu.

Tai ir yra liuteroniškas tikėjimas, pagal kurį žmogus yra tokiame santykyje su Dievu, kuriame jis reiškiasi ir turi būti kaip *šitas*, kaip esamas, t. y. jo dievobaimingumas, jo laimės viltis ir visi tokie dalykai reikalauja, kad šiame santykyje dalyvautų jo širdis, jo vidinis jausmas. Žmogaus jausmas, jo tikėjimas, tiesiog jo visa patybė, taigi jo subjektyvumas, giliausias vidinis jo paties autentiškumas, – tik tai dabar yra svarbu žmogaus santykyje su Dievu. Žmogus pats savyje, savo širdyje turi save teisti bei atgailauti, ir jo širdis turi būti pilna Šventosios Dvasios. Taigi subjektyvumo, grynojo santykio su savimi principas, laisvė ne tik pripažįstami, bet ir tiesiog reikalaujama, kad vien tai būtu svarbu kulte, religijoje. Aukščiausias principo patvirtinimas yra tas, kad jis turi reikšmę prieš Dievą ir kad šiuo atveju būtinas tik savos širdies tikėjimas ir savos širdies įveikimas; tik tokiu būdu pirmą kartą buvo nustatytas ir tikrai įsisąmonintas krikščioniškosios laisvės principas. Taip giliausiame žmogaus viduje teigiama tam tikra vieta, kuri vienintelė yra svarbi, tik joje žmogus yra su savimi ir su Dievu; su Dievu jis yra tik kaip jis pats, sąžinėje jis turi sutarti su savimi. Šita gyvenamosios

vietos neliečiamybė negali būti pažeista kitų žmonių, niekas neturi išdrįsti į ją pasikėsinti. Bet koks išoriškumas mano atžvilgiu yra pašalintas, taip pat ir ostijos išoriškumas: tik priimdamas ostiją, tik tikėdamas aš esu santykyje su Dievu. Tokiu būdu panaikinamas skirtumas tarp pasauliečių ir kunigų, pasauliečių daugiau nebėra, nes kiekvienas turi pasikliauti savimi ir religijoje pats turi žinoti, kas ji jam yra. Žmogaus pakaltinamumas neturi būti atmestas; geri darbai be dvasios tikrovės savyje neturi didesnės reikšmės negu širdis savyje, kuri pati sau, be tarpininkų, be Švenčiausiosios Mergelės, be šventųjų, tiesiogiai nustato santykį su Dievu.

Didis principas šiuo atveju yra tas, kad absoliutaus santykio su Dievu taške bet koks išoriškumas išnyksta; kartu su šiuo išoriškumu, su šia paties savęs susvetimėjimo būtimi išnyksta ir bet kokia vergija. Iš šio principo išplaukia ir tai, kad maldos ir moksliniai tyrinėjimai svetima kalba netenka prasmės. Kalboje žmogus yra kuriantysis, kalba yra pirmasis išoriškumas, kurį žmogus sau suteikia; tai yra pirmoji, paprasčiausioji kūrimo, buvimo forma, prie kurios jis ateina sąmonėje: tai, ką žmogus sau įsivaizduoja, jis net viduje įsivaizduoja kaip pasakyta. Ši pirmoji forma yra darkyta, svetima, jei žmogus tai, kas yra aukščiausias jo interesas, privalo išreikšti arba jausti svetima kalba. Taip įveikiamas ryšio nutraukimas su pirmuoju įžengimu į sąmonę; būti savyje pačiame, savo nuosavybėje, kalbėti, mąstyti savo kalba, – visa tai irgi yra išsilaisvinimo forma. Ir tai – begalinės svarbos dalykas. Lutheris nebūtų išbaigęs savo Reformacijos, jei nebūtų išvertęs Biblijos į vokiečių kalbą; subjektyvioji laisvė nebūtų galėjusi egzistuoti be šios formos, be galimybės mąstyti savo kalba. Taigi dabar subjektyvumo principas tampa pačios religijos momentu; taip jis įgijo absoliutų pripažinimą ir apskritai dabar yra suvokiamas ta forma, kuria jis gali būti tik religijos momentas. Garbinti Dievą dvasioje – šie žodžiai dabar išsipildė; dvasios sąlyga yra laisvas subjekto dvasiškumas. Juk tik toks subjektas gali susisieti su dvasia; subjektas, kuris nėra laisvas, su niekuo nesusisieja dvasiškai, jis negarbina Dievo dvasioje. Tokia yra šio principo visuotinybė.

Šis principas *pirmiausia* buvo suformuluotas religijoje ir taip įgijo absoliutų pateisinimą, bet iš pradžių jis buvo taikomas tik religiniams objektams; jis dar nebuvo taikomas paties subjektyvaus principo tolesnei sklaidai. Tačiau dabar žmogus įsisąmonina, kad jis turi susitaikyti pats savyje ir kad susitaikyti jis gali tik savo būtyje sau. Todėl ir savo tikrovėje žmogus pasidaro kitoks; dalykiškas, stiprus žmogus gali nekonfliktuoti su sąžine net ir mėgaudamasis gyvenimu; mėgavimasis gyvenimu sau jau nebelaikomas tokiu dalyku, kurio reikia išsižadėti, – išsižadama vienuolinio malonumų išsižadėjimo. Tačiau tolesniam turiniui principas iš pradžių dar nėra taikomas.

Antras dalykas yra tas, kad religinis turinys tiksliau suvokiamas kaip konkretus, kaip toks, koks jis yra vaizduotei ir atminčiai arba, kitaip tariant, koks jis egzistuoja savo istorine forma; taip į šią dvasinę laisvę ateina nedvasinio supratimo pradai ir galimybė. Taigi senasis Bažnyčios tikėjimas, jos *credo* buvo paliktas; šis turinys, kad ir koks spekuliatyvus jis pats būtų, turi ir istorinį aspektą. Tokia sausa forma šis turinys buvo suvoktas ir išliko, todėl subjektas jį turi vertinti kaip tikrą dalyką, tiesą, jis turi šį turinį traktuoti kaip aukščiausią tiesą. Su tuo susiję tai, kad spekuliatyvus pažinimas, spekuliatyvus dogminio turinio formavimas liko nuošalyje. Poreikis buvo tik tas, kad žmogus savo viduje patikėtų savo išganymu, savo laime, subjektyvios dvasios santykiu su absoliučia, priimtų subjektyvybės formą kaip troškimą, atgailą, atsivertimą. Šis naujas principas buvo pripažintas vyraujančiu, todėl tiesos turinys yra labai svarbus, tačiau dogminis teiginys apie gamtą, apie Dievą kaip procesą suvokiamas tokia forma, kokia ji iš pradžių pasirodo vaizduotei. Buvo atmesti, ir teisingai atmesti, visi šie baigtiniai ir išoriniai dalykai, pasaulio nušventinimas, scholastinės filosofijos formalizmas, bet, antra vertus, nuošalyje buvo paliktas ir filosofinis Bažnyčios mokymo plėtojimas, paliktas dėl to, kad subjektas įsigilino į save, į savo širdį. Šis subjekto įsigilinimas į save, jo klusnumas, jo atgaila, jo atsivertimas, šis jo domėjimasis savimi yra tas mo-

mentas, kuris iš pradžių buvo svarbus. Tačiau į turinį subjektas nesigilino, buvo paliktas nuošalyje ir atmestas net ir ankstesnis dvasios gilinimasis į save. Dar ir dabar katalikų Bažnyčioje ir jos dogmatikoje randama Aleksandrijos mokyklos filosofijos atgarsių ir tarsi tam tikro jos paveldo; joje yra daug daugiau filosofiškumo, spekuliatyvumo negu protestantiniuose mokymuose, protestantinėje dogmatikoje, jeigu joje apskritai dar esama objektyvaus turinio, nes turinys joje yra daugiau istoriškas, dėstomas istorinio pasakojimo forma, todėl doktrina tampa tuščia. Filosofijos ryšys su viduramžių teologija katalikų Bažnyčioje iš esmės išliko, o protestantizme subjektyvus religinis principas nuo filosofijos buvo atskirtas ir tik vėliau filosofijoje jis vėl iš tikrųjų atgimė.

Taigi šiame principe išliko religinis krikščionių Bažnyčios apskritai turinys, kadangi jis čia buvo patvirtintas dvasios liudijimo, kad šis turinys man turi galioti todėl, kad jis galioja mano sąžinėje, mano širdyje. Tokia yra šių žodžių prasmė: „Jeigu laikysitės mano įsakymų, tai pamatysite, kad mano mokymas yra teisingas." Tiesos kriterijus yra duotas mano širdyje ir joje patvirtintas; kad *aš* teisingai sprendžiu, kad pamatau, jog tai, ką aš laikau tiesa, yra tiesa, – tai turi būti duota mano širdyje. Kas tiesa yra *mano* dvasioje, tas tiesa ir yra; ir atvirkščiai, mano dvasia tik tada yra su tiesa, kai joje yra tiesa, kai dvasia tokiu būdu yra šiame turinyje. Negalima viena arba kita izoliuoti. Taigi turinys neįgyja patvirtinimo iš savęs paties, patvirtinimo, kurį jis įgijo filosofine teologija, spekuliatyviu mąstymu, tuo, kad spekuliatyvi idėja pagrindžia save pačiame mąstyme; turinys neturi tokio patvirtinimo, kuris istoriškai duodamas tokiam turiniui, kai jis turi istorinę išorinę pusę, todėl išklausomi istoriniai liudijimai ir jais remiantis nustatomas turinio teisingumas. Mokymas turi pasitvirtinti mano širdies būsena, mano atgaila, atsivertimu ir mano sielos džiugesiu Dieve. Mokymas pradedamas nuo išorinio turinio, todėl ir pats mokymas yra tik išoriškas; bet taip suvoktas, neatsižvelgiant į tai, kaip savyje elgiasi mano dvasia, mano širdis, jis iš tikrųjų neturi jokios prasmės.

Ši pradžia, kaip krikščioniškas krikštas ir auklėjimas krikščionybės dvasia, dabar yra sielos formavimas, vykstant ir išorinei pažinčiai. Evangelijos, krikščioniškojo mokymo tiesa egzistuoja tik esant teisingam elgesiui su tiesa; šis elgesys iš esmės yra turinio panaudojimas, jo pavertimas pamokomu. Ir tatai yra tas pat, kas sakyti, kad siela save pati savyje rekonstruoja, save savyje šventina ir yra šventinama, ir šis šventinimas yra tai, kodėl turinys yra tikras. Nebūtina dar labiau panaudoti turinį, gana, kad jis stiprina sielą, žadina ją pasitikėjimui, džiaugsmui, atgailai, žadina jos atsigręžimą į save pačią. – Kitas neteisingas elgesys su turiniu yra priimti jį išoriškai, pavyzdžiui, priimti jį pagal didį naują egzegezės principą, kad Naujojo Testamento tekstai turi būti nagrinėjami kritiškai, filologiškai, istoriškai, taip kaip nagrinėjami graikų, lotynų ar kiti rašytojai. Esminis dvasios elgesys egzistuoja tiktai dvasiai. Tai yra iškreiptas atkakliosios egzegezės užmojis – tokiu išoriniu, filologiniu būdu įrodyti krikščionių religijos tiesą, taip kaip tai darė ortodoksija; turinys tada tampa bedvasis. – Taigi toks yra *pirmasis* dvasios santykis su šiuo turiniu; nors turinys šiuo atveju ir laikomas esmingu, tačiau taip pat esmingu dalyku laikomas ir šventos bei šventinančios dvasios santykis su šiuo turiniu.

Tačiau esmingas yra ir *antrasis* dalykas – kad ši dvasia yra mąstanti dvasia. Mąstymas kaip toks irgi turi skleistis joje ir iš esmės net skleistis kaip ši dvasios vidinės vienybės su pačia savimi forma; mąstymas turi pradėti skaidyti šį turinį, traktuoti ir virsti šita dvasios gryniausios vienybės su savimi forma. Iš pradžių mąstymas yra abstraktus mąstymas, ir toks jis pasirodo; toks abstraktus mąstymas yra susijęs su teologija, su religija. Turinys, apie kurį čia kalbama, taip pat ir todėl, kad jis suvokiamas tik istoriškai, išoriškai, turi būti religinis; jame turi būti Dievo prigimties išskleidimas. Iš čia plaukia tolesnis reikalavimas, kad mintis, kuriai egzistuoja vidinė Dievo prigimtis, – kad ši mintis susietų save su šiuo turiniu. Tačiau mintis iš pradžių yra samprotis ir sampročio metafizika, todėl ji iš turinio pašalins protingą idėją ir taip jį ištuštins, kad liks tik išorinė istorija, kuri nėra įdomi.

Trečiasis santykis yra konkretaus spekuliatyvaus mąstymo santykis. Pagal minėtą požiūrį ir pagal tai, kaip apibrėžiamas religiškumas ir jo forma, iš pradžių atmetamas bet koks spekuliatyvus turinys kaip toks ir jo išskleidimas, paliekama nuošalyje visa tai, kaip krikščioniškieji vaizdiniai praturtinami senojo pasaulio filosofijos lobiu, giliomis visų ankstesnių Rytų religijų idėjomis ir t. t. Turiniui buvo būdingas objektyvumas, tačiau šis objektyvumas turėjo tiktai tą reikšmę, kad objektyvus turinys privalėjo būti pradžia, o ne egzistuoti pats sau: privalėjo būti pradžia, kuria remdamasi siela turėjo save savyje dvasiškai formuoti ir pašventinti. Taigi išvis nebuvo užsiimta turinio praturtinimu, o jis dėl to būtų tapęs filosofinis; ir tik vėliau dvasia, kaip mąstanti dvasia, vėl į save įsigilina, kad būtų konkreti ir protinga.

Reformacijos principas dabar yra dvasios būties savyje, laisvės būties, sugrįžimo į save pačią momentas; laisvė kaip tik ir yra apibrėžtame turinyje save laikyti prie savęs; laisvė yra dvasios gyvumas, jos galėjimas tame, kas atrodo kaip kìta, sugrįžti į save. Tai, kas dvasioje pasilieka kaip kìta, yra arba neasimiliuota, arba negyva; ir dvasia yra nelaisva, jeigu ji leidžia tam savyje egzistuoti kaip svetimkūniui. Taigi apibrėžtis, kad dvasia savo esme pati savyje yra laisva, kad ji yra pati pas save, – šis abstraktus momentas yra pagrindinė dvasios apibrėžtis. Kadangi dvasia dabar eina į pažinimą, į dvasines apibrėžtis, kadangi ji dairosi aplink, išeina už savo ribų į kokį nors turinį, tai ji šiame turinyje elgsis kaip savo valdose ir iš esmės norės jame įtvirtinti save ir iš tikrųjų įtvirtins. Kadangi ji šiame turinyje juda kaip savo valdose, siekdama pažinti, tai ji judins save kaip konkreti; juk dvasia yra konkreti būtis. Šita dvasios nuosavybė, viena vertus, apibrėžia save kaip baigtinę, gamtinę pasaulio esmę, bet, antra vertus, – kaip vidinę nuosavybę, kaip mistinę, dievišką, krikščionišką esmę ir gyvenimą.

Šitą konkrečią pažinimo, kuris iš pradžių dar yra neskaidrus, formą mes dabar ir turime nagrinėti; ir tai bus trečias mūsų dėstomos filosofijos istorijos periodas, į kurį mes dabar įžengiame.

TREČIA DALIS

NAUJOJI FILOSOFIJA

Sulig Reformacija mes pereiname prie filosofijos istorijos *trečiojo periodo,* nors Bruno, Vanini ir Ramas, kurie gyveno vėliau, dar priklauso viduramžiams. Tatai yra posūkio taškas. Krikščionių religija įdėjo į sielas savo absoliutų turinį, kuris užsisklendė ir tapo individo šerdimi; kaip dieviškas, antjuslinis turinys jis buvo atskirtas nuo pasaulio. Religinio gyvenimo priešprieša buvo išorinis pasaulis, kaip gamtos pasaulis ir kaip sielos, polinkių, žmogaus prigimties pasaulis, jis tiek buvo vertingas, kiek buvo įveikiamas. Šituo abiejų pasaulių indiferentiškumu, jų atsiskyrimu buvo užsiėmę viduramžiai; jie plūkėsi šioje priešpriešoje, ir galų gale pastaroji buvo įveikta. Tačiau šis įveikimas turėjo tokią formą, kad pasireiškė kaip Bažnyčios gedimas, kaip amžinųjų dalykų virtimas baigtiniais. Kadangi žmogaus santykis su dieviškuoju gyvenimu egzistuoja žemėje, tai amžinieji dalykai paverčiami baigtiniais per žmogaus polinkius, taigi yra iš juslumo kylantis gedimas. Taip pat ir amžinoji tiesa buvo perkelta į sausą, formalų samprotį, todėl galima sakyti, kad anapusio ir šiapusio pasaulio vienybė atsirado savaime. Tačiau kadangi abiejų pasaulių suvienijimas įgijo tokį iškreiptą pobūdį, tai geriausieji jausmai negalėjo nesipiktinti ir buvo priversti prieš tai sukilti. Taip kilo Reformacija kaip atsiskyrimas nuo katalikų Bažnyčios ir reformacija pačioje Bažnyčioje. Prietaras, kad Reformacija buvo tik atsiskyrimas nuo katalikų Bažnyčios, – Lutheris lygiai taip reformavo ir pačią katalikų Bažnyčią. Pastarosios sugedi-

mas matyti iš Lutherio veikalų, iš imperatorių ir imperijos pranešimų popiežiui; apie katalikų dvasininkijos, Romos dvaro būklę galima spręsti iš pasakojimų, kuriuos pateikia katalikų vyskupai, Konstancos, Bazelio Bažnyčios Susirinkimų tėvai.

Kitas čia savaime įvykęs dalykas buvo šiapusio ir anapusio pasaulio susitaikymas. Pats savaime savimonės atskirtumas išnyko, todėl atsirado susitaikymo galimybė. Dvasios vidinio susitaikymo principas pats savaime buvo krikščionybės idėja, bet būdamas vien išorinis susitaikymas, jis vėl nutolo, tapo nesutaikomu išsiskyrimu. Mes matome, kad šį išoriškumą pasaulinė dvasia nugali labai lėtai. Ji išskobia vidinį turinį, ir lieka tik regimybė, tik išorinis pavidalas, bet galų gale tai tampa tuščiu apvalkalu, ir tada iškyla nauja forma. Tokiais laikais atrodo, kad dvasia, kuri prieš tai savo vystymesi slinko vėžlio žingsniu ir net traukėsi atgal, tolo pati nuo savęs, tarsi apsiauna šimtamylius batus. Žmogus įgyja pasitikėjimo pats savimi, savo mąstymu kaip mąstymu, savo suvokimu, jusline gamta už jo ir jame; jam įdomu daryti gamtos ir mokslų atradimus, ir jie dabar jam teikia džiaugsmą. Į žemiškuosius reikalus atėjo samprotis; žmogus suvokė savo valią ir galią, pajuto pagrindą po kojomis, jam teikė pasitenkinimą žemė ir jo paties užsiėmimai, nes juos dabar laikė teisingais ir protingais. Parako išradimas atšaldė pavienio žmogus kovos įkarštį. Romantiškas atsitiktinio narsumo potraukis išsiliejo kitokiais nuotykiais, ne tokiais, kuriuos stumia neapykanta, keršto jausmas, vadinamasis nekaltųjų ir neteisingai nukentėjusiųjų gelbėjimas, o nepiktais nuotykiais – tokiais kaip pažintis su Žeme, kelio į Rytų Indiją atradimas. Žmogus atrado Ameriką, jos turtus ir tautas, – gamtą, save patį; jūreivystė tapo aukščiausia prekybos romantika. Esamas pasaulis vėl pasidarė vertas to, kad juo domėtųsi dvasia; mąstanti dvasia atgavo jėgas. Ir tada turėjo įvykti Lutherio Reformacija, apeliuojanti ne į autoritetą, ne į Bažnyčios tėvus ir Aristotelį, o į *sensus communis;* tai yra savoji vidinė dvasia, įkvepianti ir laiminga kūrinių akivaizdoje. Taip Bažnyčia prarado savo galią dvasiai, nes Bažnyčios principas glūdėjo pačioje dvasioje, ji dau-

giau nebebuvo nepakankama. Baigtiniams, esamiesiems dalykams buvo išreikšta derama pagarba; tai buvo savaime kylantis savimonės susitaikymas su dabartimi. Iš šios pagarbos kilo mokslo siekiai.

Taigi matome, kad baigtinis pasaulis, vidinė ir išorinė tikrovė, yra patyrimo pagaunamas, o samprotis šį pasaulį pakelia iki visuotinumo; norima pažinti dėsnius ir jėgas, t. y. suvokimų atskirybei suteikti visuotinumo formą. Žemiška norima sutvarkyti žemiškai; teisėjas yra mąstantis samprotis. Kita šio dalyko pusė yra siekimas, kad tai, kas amžina, kas tikra savaime ir sau, irgi būtų pažįstama ir pagaunama pačia gryna širdimi; sava dvasia pasisavina sau amžinybę. Tatai yra liuteriškasis tikėjimas be jokių kitų priemaišų (be kūrinių, kaip tai buvo vadinama). Viskas turi vertę tik kaip pagauta širdyje, o ne kaip daiktas. Turinys nustoja buvęs objektiškas; taigi Dievas yra tiktai dvasioje, jis – ne anapusis, o intymiausia individo savastis. Viena vidujiškumo formų yra grynasis mąstymas; jis irgi artėja prie esamybės savaime ir sau ir pajunta turįs teisę tą esamybę suprasti.

Naujųjų laikų filosofija remiasi principu, iki kurio priėjo senoji filosofija, laikosi tikrosios savimonės požiūrio; šios filosofijos principas apskritai yra sau esančioji dvasia. Ji stoja prieš viduramžių požiūrį, kad tai, kas mąstoma, ir esamoji visata yra skirtingi dalykai, ir imasi jį griauti. Todėl svarbiausias jos interesas yra ne objektų mąstymas jų tiesoje, o objektų mąstymas ir supratimas, mąstymas pačios šitos vienybės, kuri apskritai yra kokio nors suponuojamo objekto įsisąmoninimas.

Pirma. Šiuo atveju mes turime nagrinėti šitą konkretų pavidalą, paties mąstymo sau iškilimą; mąstymas iš esmės pasirodo kaip subjektyvus mąstymas su būties refleksija savyje, jo priešprieša yra esamybė apskritai. Visas ir vienintelis interesas dabar yra šios priešpriešos sutaikymas, jos suvokimas aukščiausia jos egzistavimo forma, t. y. abstrakčiausiu jos kraštutinumu. Aukščiausias susidvejinimas yra abstrakčiausia *mąstymo ir būties priešpriešа;* ir jų susitaikymas turi būti suvoktas.

Nuo dabar visų filosofijų interesas yra būtent šita vienybė. Taip mąstymas tampa laisvesnis ir nyksta jo vienybė su teologija; jis atsiskiria nuo pastarosios, kaip kadaise graikuose jis atsiribojo nuo mitologijos, tautinės religijos, ir tik gerokai vėliau, aleksandriečių laikais, jis vėl surado šias formas ir mitologinius vaizdinius pripildė minties forma. Tačiau tatai yra ryšys vien tik savaime. Juk teologija ištisai yra vien tai, kas yra filosofija, nes pastaroji yra mąstymas kaip tik apie teologijos dalykus. Teologijai nieko nepadeda ta aplinkybė, kad ji su tuo nesutinka, kad ji sakosi nieko nenorinti žinoti apie filosofiją, kad tai esančios filosofemos, ir jas reikia palikti ramybėje. Šiaip ar taip, ji visada turi reikalą su mintimis, kurias ji atsineša su savimi; šie jos subjektyvūs vaizdiniai, mintys, jos naminė ir privati metafizika yra to laiko samprotavimai, nuomonės ir t. t. Tatai dažniausiai yra visiškai nesuformuoti vaizdai, nekritiškas mąstymas, ir nors visa tai yra susieta su ypatingais subjektyviais įsitikinimais, kurie tokius vaizdinius turi patvirtinti kaip savaip teisingus, tačiau šios mintys ir šie vaizdiniai, kurie turėtų būti kriterijus, kurie duotų galimybę spręsti, – šie visuotiniai vaizdiniai yra ne kas kita, o tai, kas vyrauja gatvėje, kas plūduriuoja to laiko paviršiuje. Taigi kai mąstymas užsiima pats savimi, mes jau atsiskiriame nuo teologijos; tačiau dar turime panagrinėti vieną reiškinį, kur mąstymas ir teologija dar tebėra vieningi, tai – Jakobas Böhme.

Dabar dvasia juda ir suranda save savo pačios savastyje; tai iš dalies gamtinis, baigtinis pasaulis, o iš dalies – vidinis pasaulis, ir šis pirmiausia yra krikščioniškasis pasaulis. Pirmas dalykas, kurį turime nagrinėti, yra kaip tik dvasia, dvasia savo konkrečiame pasaulyje kaip savo savastyje, ir tai yra konkretus pažinimo būdas.

Ir tik dabar, XVI ir XVII amžiuose, vėl pasirodo tikroji filosofija, tiesa kaip tiesa. Beje, šita išorėn veržusis dvasia siekė įsitvirtinti religijoje ir pasaulietiniame gyvenime, suvokė save vaizdiniuose, populiariose mintyse ir vadinamoje populiariojoje filosofijoje. Tikrasis filosofijos iškilimas reiškia tai,

10. 567

kad žmogus laisvame mąstyme suvokia save ir gamtą ir taip mąsto, pagauna esamą protingumą, esmę, patį visuotinį įstatymą. Juk šis yra mūsų įstatymas, subjektyvumas; ir ši filosofija kaip mąstanti yra neribotai laisva, nepriklausoma ir nepripažįstanti jokio autoriteto. Dabar kur kas labiau buvo būtina atsisakyti formalios loginio sampročio kultūros ir su ja susijusios milžiniškos medžiagos, negu plėtoti tokį samprotį. Ieškantysis mokslas skleidžiasi į plotį ir eina į blogąją begalybę. – Todėl naujosios filosofijos principas yra ne naivus mąstymas, o ši filosofija priešais save turi mąstymo ir gamtos priešpriešą. Dvasia ir gamta, mąstymas ir būtis yra idėjos dvi begalinės pusės. Idėja iš tikrųjų gali atsirasti tik tada, kai ji savo abi puses sau supranta jų abstraktume ir totalume. Platonas šias puses suprato kaip ribojančiojo ir neriboto, vienio ir daugio, paprasto ir kìta ryšį, bet ne kaip mąstymo ir būties ryšį. Pastarasis ryšys nėra naivus, taigi jame suvokiama jame esama prieštara, kuri mąstymu turi būti įveikta, ir tai reiškia, kad turi būti suvokta abiejų pusių vienybė.

Toks yra filosofinės sąmonės apskritai požiūris, tačiau būdas šią vienybę sukurti, ją mąstyti ir suvokti yra dvejopas. Šio periodo filosofijos kryptys yra dvi; pirmoji kryptis remiasi patyrimu, o antrąją kryptį sudaro ta filosofija, kurios išeities taškas yra mąstymas, vidujiškumas. Todėl filosofija suskyla į dvi pagrindines minėtos prieštaros panaikinimo formas, į realistinį ir idealistinį filosofavimą, t. y. į tokį filosofavimą, kuris minties objektyvumą ir turinį kildina iš suvokimų, ir į tokį, kuris tiesos ieškojimą grindžia mąstymo savarankiškumu.

a. Filosofavimu dabar vadinamas – arba svarbiausia jo apibrėžtimi laikomas – savarankiškas mąstymas ir buvimo pripažinimas kaip to, kame glūdi tiesa ir kame ją galima pažinti; visa, kas spekuliatyvu, čia kiekvieną kartą tampa plokščia ir lėkšta, viskas nužeminama iki patyrimo. Šitas buvimas yra esama, išorinė gamta ir dvasinė veikla kaip politinis pasaulis ir kaip subjektyvi veikla. Kelias į tiesą buvo tas, kad filosofija pradėjo nuo tokios prielaidos, bet nepasiliko prie jos, prie jos išoriškos ir skaidančios tikrovės, o kėlė ją iki visuotinybės.

α. Šios pirmosios krypties objektas yra pirmiausia fizinė gamta, iš jos stebėjimo įgyjama visuotinybė, dėsniai, ir šitokia bazė turi būti žinojimo pagrindas. Šis patyrimo ir stebėjimo kelias buvo, o ir dabar tebėra vadinamas filosofija, tai stebėjimu ir išprotavimu grindžiami baigtiniai mokslai, kurių pavadinimas dar ir dabar yra *sciences exactes*. Šiam keliui būdingo sampročio priešininkas buvo dievobaimingumas, todėl ir filosofija buvo vadinama pasaulietiškąja išmintimi. Čia ne pati idėja pačiame jos begalinume yra objektas, taigi ne ji pažįstama, o apibrėžtas turinys. Šis pakeliamas į visuotinybę, į dėsnį, taigi visuotinybė jos samprotiniame apibrėžtume įgyjama iš stebėjimo (Kepleris). Gamtos mokslas nueina tik iki refleksijos pakopos; filosofija iš dalies ir vadinami šie baigtiniai mokslai, tai rodo Newtono „Principia philosophiae naturalis". Viskas – stebėjimas, eksperimentinė fizika – vadinama *philosophia naturalis*. – Scholastinėje filosofijoje, priešingai, žmogui buvo išdurtos akys, ir viskas, kas tuo metu buvo diskutuojama apie gamtą, plaukė iš uždarų prielaidų.

β. Antra vertus, stebėjimo objektas buvo dvasinis elementas: kaip jis realizuodamasis kuria dvasinį pasaulį, suformuodamas valstybes, kad remiantis patyrimu būtų ištirta, kokios yra individų teisės vienas kito ir karalių atžvilgiu, kokios yra valstybių teisės kitų valstybių atžvilgiu. Anksčiau į karalius įšventindavo popiežiai, kaip kad Senajame Testamente karaliai savo valdžią įgydavo iš Dievo; dešimtinė irgi buvo nustatyta Senajame Testamente; draudžiamąjį giminystės laipsnį santuokos atveju popiežiai kildino iš Mozės įstatymų; karalių teises ir tai, kas jiems leistina daryti, jie nurodydavo remdamiesi Sauliaus ir Dovydo istorija, o dvasininkijos teises apibrėždavo pagal Samuelio istoriją; trumpai tariant, Senasis Testamentas buvo visų pagrindinių valstybinės teisės principų šaltinis, o ir dabar visose popiežių bulėse tokiu būdu sutvirtinami jose esantys paliepimai. Nesunku įsivaizduoti, kiek daug nesąmonių tokiu būdu būdavo sukaupiama. O dabar teisės ieškoma pačiame žmoguje bei istorijoje ir aiškinama, kokios teisės galioja esant taikai ir esant karui. Tokiu būdu rašomos

knygos, kurios ir dabar nuolat cituojamos anglų parlamente. Be to, buvo stebimi žmogaus polinkiai, kurie privalo būti patenkinami ir kokiu būdu jie privalo būti patenkinami valstybėje, ir aiškinamasi, kaip valstybės gali padaryti, kad teisė būtų pažinta pačiame žmoguje, ir buvusiame, ir esamame.

b. Antroji kryptis remiasi vidujiškumu apskritai. Pirmoji kryptis yra realizmas, o antroji yra idealizmas – viskas glūdi mąstyme, pati dvasia yra visas turinys. Pati idėja šiuo atveju tampa objektu; tai reiškia, kad yra mąstoma idėja ir iš jos einama į apibrėžtumą. Tai, kas pirmoje kryptyje įgyjama iš patyrimo, čia semiama iš mąstymo *a priori;* arba čia irgi suvokiamas apibrėžtumas, bet jis kildinamas ne tik iš visuotinybės, bet ir iš idėjos. – Tačiau abi šios kryptys susitinka viena su kita, nes ir patyrimas iš savo stebėjimų nori išvesti visuotinius dėsnius; antra vertus, mąstymas, nors jis ir remiasi abstrakčiausiu visuotinumu, privalo prieiti prie apibrėžto turinio. Patyrimas plaukė iš Anglijos, kur jis dar ir dabar neapsakomai gerbiamas; Vokietija vadovavosi konkrečia idėja, konkrečiu vidiniu sielos ir dvasios gyvenimu; Prancūzijoje buvo įteisintas veikiau abstraktus visuotinumas.

Antra. Mes turime aptarti tuos filosofijos klausimus, jos prieštaras, *turinį,* kuriais dabar užsiima šie naujieji laikai.

a. Prie šių klausimų pirmiausia priskiriama prieštara, su kuria susidūrėme jau viduramžiais, tai – Dievo buvimo dedukcija iš mąstymo. Mes turime Dievą, grynąją dvasią, kita pusė šiuo atveju yra jo būtis; abi pusės turi būti mąstymo suvoktos kaip savaime ir sau esanti vienybė. – Kiti filosofijos interesai susiję su tomis pačiomis visuotinėmis apibrėžtimis: tai – siekimas pažinti prieštaros vienybę, sukurti vidinį susitaikymą ir objektiniuose žinojimo interesuose. Aštriausia prieštara suvokiama kaip susieta su tam tikra vienybe. Pirmoji prieštaros forma yra Dievo idėja ir būtis.

b. Antroji forma yra gėris ir blogis – prieštara tarp pozityvumo, visuotinybės, gėrio ir blogio kaip valios būties sau jos priešingume su visuotinybe. Blogio kilmė turi būti pažinta.

Dievas *yra*, jis visagalis, išmintingas, geras. Blogis yra visiškas Dievo kaip šventumo kìta, negatyvu; tačiau Dievas yra absoliuti galia. Šitaip blogis prieštarauja Dievo šventumui, galiai, todėl filosofija mėgina šį prieštaravimą sutaikyti.

c. Trečioji prieštaros forma yra žmogaus laisvė ir būtinumas. α. Individas remiasi pats savimi, jis save apibrėžia iš savęs ir yra absoliuti apibrėžimo pradžia. Manajame Aš, patybėje tiesiogiai glūdi tai, kas apsprendžia; Aš yra determinuotas ne kur nors kitur, o tik savyje. Tatai prieštarauja tam, kad vien Dievas yra absoliutus apibrėžimo subjektas. Kai tai, kas turi įvykti, dar yra tik ateityje, tai suprantama kaip Dievo predestinacija, apvaizda. Tačiau tai, ką Dievas žino, lygiai taip pat *yra*; jo žinojimas nėra grynai subjektyvus. Toliau, laisvė yra prieštaroje su tuo, kad Dievas tik apskritai yra tai, kas absoliučiai determinuoja. β. Antra, žmogaus laisvė yra prieštaroje su būtinumu kaip gamtos apibrėžtumu. γ. Objektyviai ši prieštara yra galutinių priežasčių ir veikiančiųjų priežasčių, veikimo pagal būtinumą ir veikimo pagal laisvę prieštara.

d. Ketvirtoji forma yra ta, kad ši žmogaus laisvės ir gamtos būtinumo prieštara (išorinė ir vidinė žmogaus prigimtis yra jo būtinumas, prieštaraujantis jo laisvei, žmogus yra priklausomas nuo gamtos) turi ir konkretesnę formą; tai – sielos bendrumas su kūnu, *commercium animi cum corpore;* siela šiuo atveju yra tai, kas paprasta, idealu, laisva, kūnas – tai, kas daugeriopa, materialu, būtina.

Šie dalykai yra naujojo mokslo interesas; pastarasis yra visai kitokio pobūdžio negu senosios filosofijos interesai. Skirtumas tas, kad dabar ši prieštara yra suprasta; moksliniuose senovės filosofijos objektuose ji, žinoma, irgi slypėjo, bet ten ji nebuvo įsisąmoninta. Ši prieštaros, atkritimo sąmonė yra svarbiausias punktas krikščionių religijos vaizdiniuose. Visuotinis mokslo interesas yra šį susitaikymą, kuriuo tikima, realizuoti taip pat ir mąstyme. Savaime šis susitaikymas jau yra įvykęs; juk žinojimas laiko save galinčiu įvykdyti savyje šį susitaikymo pažinimą. Taigi filosofinės sistemos yra ne kas kita,

o šito absoliutaus vienumo būdai, todėl tik konkreti šių priešybių vienybė yra tiesa.

Trečia. Mokslo raidai būdingos *pakopos.* Dvi pirmosios filosofijos, kurias mes turime nagrinėti, yra Baconas ir Jakobas Böhme; antroji pakopa yra Descartes'as ir Spinoza bei Malebranche'as; trečioji – Locke'as, Leibnizas ir Wolffas; aptardami juos, kalbėsime ir apie tolesnes škotų bei anglų filosofijos atmainas ir nuo jų pereisime prie prancūzų filosofijos; galiausiai ketvirtoji pakopa yra Kantas, Fichte ir Schellingas. Tik nuo Kartezijaus iš tikrųjų prasideda naujųjų laikų filosofija, abstraktus mąstymas. Čia mes susiduriame su trimis pagrindinėmis skirtybėmis.

a. Iš pradžių tai yra šio susivienijimo paskelbimas kaip tam tikras mėginimas, nors ir savitas, bet dar neapibrėžtas ir savo pobūdžiu negrynas; šiuo atveju mes turime reikalą su Baconu iš Verulamo ir vokiečių teosofu Jakobu Böhme. Baconas remiasi patyrimu ir indukcija, Böhme – Dievu (Trejybės panteizmas).

b. Po to pereinama prie metafizinio susivienijimo. Tiktai čia prasideda tikroji to meto filosofija; ji prasideda nuo Kartezijaus. α. Tatai metafizikos požiūris. Mąstantis samprotis mėgina pasiekti susivienijimą tirdamas savo grynosiomis mąstymo apibrėžtimis. Turėsime aptarti Spinozą, Locke'ą ir Leibnizą, kurių filosofija ir yra metafizika. Descartes'as ir Spinoza teigia mąstymą ir būtį, Locke'as – patyrimą, metafizinę idėją, jis nagrinėjo pačią prieštarą. Leibnizo monada yra pasaulėžiūros visybė. β. Antra, jų filosofijoje gvildensime šios metafizikos žlugimą: tai, kaip skepticizmas griauna metafiziką kaip tokią ir empirizmo visuotinybę.

c. Trečioji pakopa yra ta, kad pats suvienijimas, kuris privalo būti realizuotas, dabar įsisąmoninamas ir tampa objektu. Šis suvienijimas yra vienintelis principas ir interesas. Suvienijimas kaip principas turi pažinimo santykio su turiniu formą. Kaip mąstymas yra tapatus ir kaip jis gali būti tapatus su tuo, kas objektiška? Vidujybė, tai, kas yra metafizikos pagrindas, iškeliama sau kaip savarankiškas dalykas ir tampa objektu. Tuo užsiima Kanto ir naujausioji filosofija savyje.

Ketvirta. Kalbant apie išorinę filosofijos istoriją, apie filosofų *gyvenimą*, į akis krinta tai, kad ir šitie filosofų gyvenimai nuo šiol atrodo visiškai kitaip negu ankstesnių laikų filosofų. Anuomet filosofus regėjome kaip savarankiškas individualybes. Buvo keliamas reikalavimas, kad filosofas privalo gyventi taip, kaip jis moko, kad jis turi niekinti pasaulį ir nesusirišti su juo. Senieji filosofai taip ir elgėsi. Tuo metu filosofija apibrėždavo individo padėtį. Galėjo būti, ir dažnai taip būdavo, kad individas ir gyveno kaip filosofas, kad vidinis tikslas, jo dvasinis gyvenimas apspręsdavo ir išorinius santykius; todėl senovės filosofai yra plastiškos individualybės. Jų pažinimo objektas – mąstantis visatos traktavimas. Taigi jie šalindavosi nuo išorinio ryšio su pasauliu, nesiejo savęs su juo, nes daug kam tame pasaulyje jie nepritarė; jie bent jau nedalyvavo toje pasaulio sąveikoje, kuri vyksta pati sau, plėtojasi pagal savo dėsnius ir būdus, nuo kurių individas yra priklausomas ir kuriuose jis kartu dalyvauja, kad įgyvendintų savo asmeninius tikslus ir tuo dalyvavimu pelnytų šlovę, turtą, pripažinimą, visuomeninę padėtį. Filosofų nedomino išorinio gyvenimo reikalai ir santykiai, jie likdavo idėjoje. Jie neprasidėdavo su daiktais, kurie nebuvo jų mąstymo interesas. Jie gyveno savo gyvenimą kaip privatūs žmonės; juos galima lyginti su vienuoliais, kurie atsisakydavo laikinųjų gėrybių. Jie gyveno savarankiškai, atsiriboję nuo išorinio gyvenimo santykių.

Viduramžiais filosofija užsiiminėjo daugiausia dvasininkija, teologijos daktarai. Pereinamuoju laikotarpiu filosofai įsivėlė į kovą – į vidinę kovą su savimi ir išorinę kovą su aplinkiniu pasauliu, todėl jie neramūs be atvangos blaškėsi gyvenime.

Kitokia yra filosofų padėtis naujaisiais laikais; jau nebematyti filosofinių individualybių, filosofai nesudaro tam tikro luomo. Apskritai paėmus, matome filosofus kokia nors veikla įsijungusius į pasaulio reikalus, kuriuos jie valstybėje tvarko arba sprendžia viename luome su kitais individais; jie yra priklausomi ir susiję su kitais. Jų gyvenimą saisto pilietiniai santykiai, jie dalyvauja valstybės gyvenime; o jeigu jie ir yra privatūs asmenys, tai privati padėtis jų visai neizoliuoja nuo

kitų santykių. Šitas skirtumas atsirado apskritai pasikeitus išorinėms gyvenimo aplinkybėms. Naujaisiais laikais išorinis gyvenimas nurimo ir įgijo tvarką, luomai ir gyvenimo būdas nusistovėjo. Mes regime tam tikrą visuotinį, protingą gyvenimo sąryšį; nuo jo neatsiejamas pasaulietinio principo susitaikymas su savimi, todėl pasaulietiniai santykiai organizuojasi natūraliu, protingu būdu. Sukūrus vidinį, religijos, pasaulį ir išoriniam pasauliui susitaikius su savimi, pasikeitė ir individualybės padėtis; tai jau nebe plastiška senovės filosofo individualybė. Šis visuotinis, protingas sąryšis turi tokią galią, kad kiekvienas individas jam priklauso, tačiau lygiai taip jis gali susikurti tam tikrą vidinį pasaulį. Išorinis pasaulis yra taip susitaikęs su savimi, kad vidinis ir išorinis pasauliai gali stovėti greta kaip savarankiški bei nepriklausomi, o individas išorinę savo gyvenimo pusę gali patikėti išorinei tvarkai, tuo tarpu anų senovės plastinių figūrų gyvenime išorinę pusę galėjo visiškai apibrėžti vidinė pusė. O dabar, kai vidinis individo gyvenimas įgijo didesnę jėgą, individas gali savo išorinį gyvenimą palikti atsitiktinumui, kaip kad žmogus mados atsitiktinumui palieka savo aprangą, nes neverta stengtis, kad dėl to būtų varginamas protas; žmogus gali išlaisvinti išorinį savo gyvenimą, palikti jį apibrėžti kam nors kitam – tvarkai, vyraujančiai tame rate, kuriame jis gyvena. Modernusis pasaulis yra ši esminė išorinio sąryšio galia; ji reiškia, kad individui tiesiog būtina įeiti į šitą išorinio egzistavimo sąryšį. Tam tikrame luome galimas tik vienas visiems bendras egzistavimo būdas; Spinoza šiuo atžvilgiu yra išimtis. Antai anksčiau narsumas buvo individualus; modernusis narsumas yra tas, kad kiekvienas veikia ne savo būdu, o pasitiki anuo sąryšiu su kitais, kuris ir suteikia jam jo nuopelną. Filosofų luomas dar nėra organizuotas, kaip kad yra organizuotas, pavyzdžiui, vienuolių luomas. Akademikai, beje, jau šiek tiek primena tokį luomą, bet priėmimas į jį yra tam tikras išoriškai apibrėžtas dalykas, todėl jis nepranoksta įprastų luominių santykių. O filosofui esminis dalykas yra likti ištikimam savo tikslui.

Pirmas skyrius

BACONAS IR BÖHME

Tatai yra du visiškai skirtingi individai ir dvi visiškai skirtingos filosofijos. – Bacono filosofija yra apskritai toks filosofavimas, kuris pagrįstas patyrimu ir stebėjimu – išorinės arba dvasinės žmogaus prigimties jos polinkiuose, geismuose, jos protingame, teisingame apibrėžtume. Pagrindu Baconas laiko stebėjimą, iš kurio išgauna išvadas ir tokiu būdu suranda visuotinius tos srities vaizdinius ir dėsnius. Tatai pirmą kartą iškilo Bacono filosofijoje, tačiau iškilo nevisiškai nuosekliai, nors jis paprastai cituojamas kaip tokio filosofavimo būdo pradininkas, kaip patyrimo filosofijos vadas.

A. BACONAS

Anapus esančio turinio, kuris dėl savo formos prarado nuopelną būti tiesa, kuris jau nieko nereiškė savimonei, savo paties tikrumui, savo tikrovei, – tokio turinio atsisakymas jau buvo įvykęs, tačiau tai įsisąmonino ir išsakė lordas, *Verulamo* baronas, Šv. Albano grafas *Baconas,* šis visos patyrimo filosofijos vadas, kurio posakiais pas mus dar ir dabar mielai puošiami filosofijos veikalai. Jis gimė 1561 m. Londone; kadangi jo protėviai ir giminės ėjo aukštas valstybines pareigas, tai ir jis, įgijęs tokio pobūdžio išsilavinimą, iš pradžių atsidėjo valstybiniams reikalams ir padarė reikšmingą karjerą. Jo tėvas buvo didžiojo antspaudo saugotojas valdant karalienei Elžbietai. Jau

anksti atsiskleidė dideli Bacono talentai; būdamas devyniolikos metų, jis jau parašo veikalą apie Europos būklę („De statu Europae"). Jaunystėje Baconas prisišliejo prie Elžbietos numylėtinio grafo Esekso, kurio remiamas jis, jaunesnysis sūnus savo šeimoje (tėvo palikimą paveldėjo jo vyresnysis brolis), greitai įgijo gerą padėtį ir aukštai iškilo. Tačiau savo globėjo atžvilgiu jis parodė didžiausią nedėkingumą; jam prikišama, kad jis leidosi suviliojamas grafo priešų, ir pastarajam kritus, dalyvavo viešame jo apkaltinime valstybės išdavimu, tokia neištikimybe suteršdamas savo garbę.[170]

Karaliaujant Jokūbui I, kuriam Baconas patiko savo veikalu „De augmentis scientiarum", jis pakilo į pačias aukščiausias valstybinės tarnybos pareigas. Jis įgijo turtą vedybomis, bet greitai viską iššvaistė, įsivėlė į intrigas ir nepaisė teisingumo. Jis pritapo prie Buckinghamo, tapo didžiojo antspaudo saugotoju, Anglijos lordu kancleriu, Verulamo baronu. (Jokūbas, tėvas Karolio I, kuris mirė ant ešafoto, buvo silpnas žmogus.) Tačiau šioje savo tarnyboje Baconas prasikalto pačiu grubiausiu kyšininkavimu, tuo užsitraukdamas liaudies ir aukštuomenės nepasitenkinimą; jis buvo apkaltintas, ir jo procesas vyko prieš parlamentą. Jam buvo uždėta 40 000 svarų sterlingų bauda, jo vardas išbrauktas iš perų sąrašo, o jis pats įkalintas Taueryje. Ir proceso metu, ir būdamas kalėjime, jis parodė didžiausią charakterio silpnumą. Tiesa, iš kalėjimo, kuriam jis buvo nuteistas, jis vėl buvo paleistas, o jo procesas anuliuotas, tačiau tai padaryta iš dar didesnės neapykantos Buckinghamo ministerijai ir karaliui, kuriems valdant Baconas ėjo anas aukštas pareigas, ir atrodė, kad jis buvo nuteistas kaip šito valdymo auka, nes jis krito anksčiau ir savo tarnybos draugo Buckinghamo buvo apleistas ir pasmerktas; taigi tie, kurie jį nuvertė, patys savo viešpatavimu irgi tapo nekenčiami, ir ši aplinkybė panieką ir neapykantą Baconui sušvelnino labiau, negu kad tai būtų padaręs jo nekaltumas. Tačiau jis jau nebegalėjo nei atgauti savigarbą savo akyse, nei susigrąžinti kitų pagarbą, kurią jis buvo praradęs ligtoliniu savo blogu elgesiu. Dabar jis gyveno kaip privatus žmogus, ir gyveno skurdžiai,

turėjo prašyti karaliaus paramos; likusį gyvenimą jis skyrė tik mokslams ir mirė 1626 m.[171]

Graikijoje ir Romoje filosofai gyveno patys sau, laikydamiesi tokio išorinio gyvenimo būdo, kuris atitiko jų mokslą ir atrodė jo vertas; dabar šito atsiskyrimo nebeliko, filosofai nėra vienuoliai, jie eina įvairias valstybines pareigas, jie įsijungę į visokius savo meto reikalus – į pasaulį ir jo įvykius bei veiksmus; jie filosofuoja tarsi prabėgomis, jų filosofija atrodo kaip prabanga ir perteklius.

Baconas vis dar aukštinamas kaip tas žmogus, kuris pažinimui nurodė jo tikrąjį šaltinį – patyrimą; jis laikomas žinojimo empirinio kelio pradininku. Ir iš tikrųjų, jis yra pripažintas vadas ir atstovas to dalyko, kuris Anglijoje vadinamas filosofija, anglai dar ir dabar jo nėra išaugę. Juk jie, atrodo, yra tokia Europos tauta, kuri apsiriboja tikrovės sampročiu, kuriai, taip kaip krautuvininkų ir amatininkų luomui valstybėje, visuomet lemta gyventi nugrimzdus materijoje ir objektu turėti tikrovę, o ne protą. Didelis Bacono nuopelnas yra tas, kad jis parodė, jog būtina atkreipti dėmesį į išorinius ir vidinius gamtos reiškinius. Tad jo vardas garbstomas labiau, negu kad jis iš tikrųjų yra nusipelnęs. Bendra laiko ir angliškojo samprotavimo tendencija tapo tai, kad būtina remtis faktais ir iš jų daryti išvadas. Kadangi Baconas nusakė šią kryptį, tai ir tariama, tarsi jis pažinimą apskritai pastūmėjo tokia kryptimi.

Daugelis išsilavinusių žmonių apie tai, kas žmonėms svarbu – apie valstybės reikalus, apie sielą ir širdį, apie išorinę gamtą ir t. t., – kalbėjo ir mąstė remdamiesi patyrimu, įgytu pasaulio pažinimu. Baconas irgi buvo būtent išsilavinęs pasaulietiškas žmogus, kuris gyveno turtingai, tvarkė valstybės reikalus, kuris praktiškai susidūrė su tikrove, stebėjo žmones, aplinkybes, jų santykius ir veikė taip kaip jie, kaip išsilavinę, samprotaujantys žmonės, jeigu norite – kaip filosofuojantys pasauliečiai. – Pasibaigus jo valstybinei karjerai, jis dabar lygiai tokiu pat būdu atsigręžia į mokslinę veiklą, todėl mokslus traktuoja ir jais užsiima irgi praktiškai, atsižvelgdamas į

jų naudingumą, remdamasis konkrečiu patyrimu ir supratimu. Tai yra toks esamos tikrovės traktavimas, toks jos įteisinimas ir pripažinimas, kaip ta tikrovė reiškiasi; egzistuojanti realybė matoma atmerktomis akimis, ir toks jos matymas gerbiamas ir pripažįstamas. Tai yra proto pasitikėjimas pačiu savimi ir gamta, kai jis mąstydamas kreipiasi į gamtą, tikėdamasis joje surasti tiesą, nes jie savaime yra harmoningi. Jis nusigręžė nuo scholastinio metodo ir jį atmetė, nes pagal jį samprotaujama, teigiama, filosofuojama remiantis visiškai nuo dalyko nutolusiomis abstrakcijomis ir visiškai nematant to, kas guli prieš akis. Šį požiūrį sudaro juslinis reiškinys – kaip jis pasiekia išsilavinusį žmogų, kaip šis samprotauja apie jį, apie jo naudingumą ir t. t.; pripažinti ir pažinime įteisinti juslinį reiškinį reiškia laikytis principo, kad baigtinius, pasauliškus reiškinius reikia suprasti kaip tokius, t. y. jų jusliniuose santykiuose.

Baconas traktavo mokslus praktiniu būdu, susiedamas reiškinių suvokimą su samprotavimu apie juos ir tai laikydamas tuo pirmuoju dalyku, kuriuo reikia remtis. Kartu mokslus jis traktavo metodiškai; jis ne tik dėstė nuomones, *sentiments*, jis ne tik samprotavo apie mokslus kaip aukštuomenės žmogus, išlaikydamas jų atžvilgiu atstumą, bet ir leidosi į detales ir sukūrė tam tikrą mokslinio pažinimo metodą. Ir tik dėl šio jo įvesto tyrinėjimo metodiškumo jis yra vertas dėmesio, tik dėl to jis patenka į mokslo ir filosofijos istoriją; kaip tik šituo metodiško pažinimo principu jis ir padarė didelę įtaką savo amžiui, nes jis atkreipė dėmesį į mokslų trūkumus ir jų metodo, ir jų turinio atžvilgiu. Baconas laikomas patyrimo filosofijos pradininku; dėl šių nuopelnų juo paprastai ir remiamasi. Taigi Baconas nustatė bendruosius tyrinėjimo būdo principus patyrimu grindžiamame pažinime.

Žinojimas, kuris remiasi patyrimu, pastaruoju pagrįstas samprotavimas yra sąvoka, spekuliatyvumu paremto žinojimo priešingybė; ši priešpriešа dažnai taip pabrėžiama, kad tariama, jog sąvoka paremtas žinojimas gėdijasi patyriminio

pažinimo, o pastarasis irgi esąs visiškai nusistatęs prieš sąvokinį pažinimą. Apie Baconą galima pasakyti tą pat, ką Ciceronas sakė apie Sokratą: esą jis įdiegė filosofavimą į pasaulietiškus dalykus, atvedė jį į žmonių namus.[172] Ir nors sąvoka, absoliutumu pagrįstas pažinimas yra pranašesnis už patyriminį, tačiau idėjai būtinai reikia, kad būtų formuojamas turinio partikuliarumas. Sąvoka yra esminis aspektas, tačiau lygiai taip yra esmingas sąvokos kaip tokios baigtinumas. Dvasia suteikia sau buvimą, išorinį egzistavimą; susipažinti su šiuo egzistavimu, su pasaulio esme, su tokia kokia ji yra, su jusline visata kaip su šia visata, t. y. su jos besireiškiančiu, jusliniu išplitimu – tai yra viena. Kitas šio išorinio egzistavimo aspektas yra santykis su idėja. Abstrakcija savaime ir sau turi save apibrėžti, partikuliarizuotis. Idėja yra konkreti, apibrėžia save savyje, vystosi, ir išsamesnis pažinimas visuomet yra labiau išsivystęs. Pažinimas idėjos atžvilgiu turi tik tą reikšmę, kad vystymasis dar nėra išsiskleidęs. Svarbus yra kaip tik šis vystymasis; šiam vystymuisi, ypatingybės apibrėžimui iš idėjos, tam, kad formuotųsi visatos, gamtos pažinimas, būtinas to, kas partikuliaru, pažinimas. Šis partikuliarumas turi formuotis pats sau; turi būti susipažinta su empirine gamta, su fizine gamta ir žmogaus prigimtimi. Naujųjų laikų nuopelnas yra tas, kad jie visa tai sąlygojo ir įgyvendino; tai, ką šioje srityje padarė senovės filosofai, yra visiškai nepakankama. Empirija nėra tik stebėjimas, girdėjimas, jautimas ir t. t., ji nėra atskirybės suvokimas, – empirija siekia rasti rūšis, visuotinybę, dėsnius. Kurdama tai, ji atsiduria sąvokos dirvoje, pagimdo tai, kas priklauso idėjos, sąvokos sričiai; ji preparuoja empirinę medžiagą idėjai, kad ši paskui galėtų ją teisingai pasisavinti.

Kai mokslas jau susiformavęs, idėja turi remtis pati savimi, – tada mokslas jau nebepradeda nuo to, kas empiriškai duota; tačiau kad mokslas būtų išbaigtas, kad jis egzistuotų, būtina eiti nuo atskirybės, nuo ypatingybės į visuotinybę, būtina veikla kaip akcija ir reakcija į empiriją, į duotąją medžiagą, kad ta medžiaga būtų apdorota. (Pažinimo *a priori* reikalavimas, tarsi idėja

viską turi konstruoti iš savęs, iš tikrųjų yra rekonstravimo reikalavimas, kaip tai daro jausmas religijoje apskritai.) Be savarankiškos patyriminių mokslų plėtotės filosofija negalėtų nueiti toliau, negu kad ji nuėjo senovėje. Idėjos savyje visuma yra išbaigtas mokslas, bet kitas dalykas yra jo pradžia, jo atsiradimo eiga. Ši mokslo atsiradimo eiga skiriasi nuo jo eigos savyje, kai jis jau yra, kaip kad filosofijos istorijos eiga skiriasi nuo pačios filosofijos eigos. Kiekviename moksle pradedama nuo pagrindinių teiginių, ir pastarieji iš pradžių yra išvados iš to, kas ypatinga, bet kai mokslas jau yra susiformavęs, tai jau tiesiai pradedama nuo jų. Taip yra ir filosofijoje; taigi empirinės pusės suformavimas yra esminė idėjos sąlyga, kad ji galėtų pradėti vystytis ir būtų apibrėžta. Pavyzdžiui, kad galėtų egzistuoti naujųjų laikų filosofijos istorija, turi būti apskritai filosofijos istorija, filosofijos raida per daugelį tūkstančių metų; filosofija turėjo nueiti šį ilgą kelią, kad būtų sukurta naujųjų laikų filosofija. Tada sąmonėje ji taip įsitvirtina, kad jau gali sugriauti už jos esančius tiltus; tada atrodo, kad ji laisvai juda tik savo eteryje, be kliūčių, be pasipriešinimo skleidžiasi šioje savo terpėje; tačiau kitas dalykas yra įsigyti šį eterį ir laisvą skleidimąsi jame. Būtina atminti, kad be šios eigos filosofija nebūtų įgijusi egzistavimo; dvasia iš esmės yra formavimas savęs kaip kažko kìta. – Tokia yra Bacono filosofijos dvasia.

1. Patyrimą Baconas traktuoja kaip vienintelį ir tikrąjį pažinimo šaltinį, paskui jis tvarko mąstymą apie pažinimą. Baconas išgarsėjo dviem savo veikalais. Jo nuopelnas, *pirma,* yra būtent tas, kad jis savo veikale „De augmentis scientiarum" pateikė tam tikrą sisteminę mokslų enciklopediją; tokie metmenys tarp jo amžininkų, žinoma, turėjo sukelti sensaciją. Labai svarbu turėti prieš akis tokį sutvarkytą visumos paveikslą, apie kurį nebuvo pagalvota. Ši enciklopedija pateikia bendrąją mokslų klasifikaciją; klasifikavimo principai pagrįsti dvasinių gebėjimų skirtumais. Mokslų skirstymo pagrindu jis laiko atmintį, vaizduotę ir protą; tokiu būdu išskiriami atminties, vaizduotės ir proto dalykai. Taigi atminčiai

jis priskiria istoriją, vaizduotei – poeziją (meną), o protui – filosofiją.[173] Remiantis pamėgtu skirstymo būdu, šie mokslai skirstomi toliau; į šiuos mokslus Baconas įjungia visus kitus ir prieina prie nepatenkinamų rezultatų. Istorijai priklauso Dievo kūriniai: šventoji, pranašų ir Bažnyčios istorija; jai priklauso ir žmogaus kūriniai: istorija, literatūros istorija; dar jai priklauso gamtos kūriniai ir t. t.[174] Baconas apžvelgia tuos dalykus savo meto maniera, kurios viena svarbi ypatybė yra ta, kad kiekvienas teiginys turi būti patvirtinamas pavyzdžiais, pavyzdžiui, iš Biblijos.[175] Jeigu kalbama apie karalius, popiežius ir t. t., tai turi būti paminėtas Ahabas, Saliamonas ir t. t. Kaip anuomet įstatymuose, pavyzdžiui, santuokos įstatymuose, galiojo žydiškosios formos, taip jos dar reiškėsi ir filosofijoje. Ir šiame Bacono veikale mes susiduriame su teologija, taip pat ir su magija.[176] Tatai yra bendroji pažinimo ir mokslų metodika.

Mokslų klasifikacija yra mažiausiai reikšminga veikalo „De augmentis scientiarum" dalis. Šis veikalas yra vertingas ir padarė įtaką jame pateikiama kritika ir daugybe pamokomų pastabų apie tai, ko pasigendama visose to meto atskirose žinojimo rūšyse ir disciplinose, ypač todėl, kad jis parodė klaidingumą ir netikslingumą ligtolinio žinojimo traktavimo metodo, kai samprotis audė scholastines-aristotelines sąvokas, tarsi jos būtų realybė. – Ši klasifikacija, kuria naudojosi jau scholastai ir senovės filosofai, dar ir dabar madinga tuose moksluose, kuriuose nežinoma žinojimo prigimtis. Tokioje klasifikacijoje kaip prielaida pateikiama mokslo sąvoka, po to kaip klasifikacijos pagrindas prijungiamas tam tikras sąvokai svetimas principas, antai šiuo atveju atminties, vaizduotės ir proto perskyra, o tikroji klasifikacija būna pagrįsta tuo, kad sąvoka, remdamasi savimi, save dvejina ir save dalija. Tiesa, žinojime esama savimonės momento, ir reali savimonė savyje turi atminties, vaizduotės ir proto momentus. Tačiau šis dalijimas yra būtent toks, kad jis paimtas ne iš savimonės sąvokos, o iš patyrimo, kuriame pasirodo, kad jis turi tokius gebėjimus.

2. *Kitas* Baconą išskiriantis bruožas yra tas, kad jis antrame savo veikale, „Organone", nuodugniai mėgina pagrįsti naują žinojimo metodą; dėl to jo vardas dažnai dar tebešlovinamas. Svarbiausioji šio metodo ypatybė yra ta, kad Baconas polemiškai pasisako prieš ligtolinį scholastinį metodą, einantį į žinojimą samprotavimo keliu, taigi pasisako prieš silogistines formas. Šį metodą jis vadina *anticipationes naturae.* Čia pradedama nuo prielaidų, definicijų, pasirinktų sąvokų, abstrakcijos, taigi nuo tam tikro scholastinio abstrakto ir, juo remiantis, samprotaujama toliau nekreipiant dėmesio į tai, kas yra tikrovėje. Pavyzdžiui, kalbant apie Dievą ir jo veikimo būdą pasaulyje, apie šėtoną ir t. t., pasinaudojama atitinkamomis Biblijos vietomis (pavyzdžiui, „Saule, sustok"), kad iš jų būtų galima išvesti tam tikrus, metafizinius, teiginius, ir, jais remiantis, būtų einama toliau. Į šį apriorinį metodą Baconas ir nukreipė savo polemiką; kaip šitokių gamtos anticipacijų priešingybę jis nurodė gamtos aiškinimą, jos interpretavimą.[177] Samprotavimą jis atmetė apskritai. Ir iš tikrųjų ši aristotelinio samprotavimo forma nėra pažinimas remiantis pačiu dalyku, jo turiniu; šiam pažinimui reikia svetimos, pagrindan dedamos visuotinybės, ir iš dalies kaip tik todėl judėjimas jo formos požiūriu yra kažkas atsitiktina. Turinys nėra vieningas su forma, todėl ši forma pati savaime yra atsitiktinė, ji, traktuojama sau, yra judėjimas pirmyn kokiame nors svetimame turinyje. Didžioji premisa yra pats sau esantis turinys. Samprotavimu lygiai taip pat galima prieiti ir prie priešingos išvados, nes šiai formai visai nesvarbu, koks turinys yra dedamas pagrindan. „Dialektika niekuo nepadeda menų atsiradimui; dauguma menų išrasti atsitiktinai."[178]

Baconas stojo ne prieš šį samprotavimą apskritai, t. y. ne prieš jo sąvoką (nes pastarosios nežinojo), – jis stojo prieš tokį samprotavimą, koks tada buvo praktikuojamas, prieš scholastinį samprotavimą, kuris dėjo pagrindan kokį nors pasirinktą turinį (sąvoką), ir primygtinai reikalavo, kad pagrindan būtų dedamas patyrimo turinys ir kad būtų sprendžiama remian-

tis indukcija, nes pagrindu jis laikė gamtos stebėjimą bei eksperimentą ir nurodė tuos objektus, kurių tyrinėjimas žmonių visuomenei pirmiausia yra svarbus ir t. t. Iš čia ir kilo Bacono propaguojamas samprotavimas remiantis indukcija ir analogija.[179] – Iš tikrųjų tai buvo tik turinio supainiojimas, į kurį Baconas, pats to nežinodamas, iš tiesų jį įstūmė; juk nors jis tikrai atmetė samprotavimą apskritai ir tarė galimą tik samprotavimą remiantis indukcija, tačiau nesąmoningai jis pats iš dalies samprotavimais rėmėsi. (Indukciją jis priešina silogizmui, bet šis priešpriešinimas tik formalus, nes kiekviena indukcija irgi yra samprotavimas, tai žinojo jau Aristotelis. Iš tam tikros daiktų daugybės išvedama bendrybė: pirmas teiginys šiuo atveju yra tas, kad šie kūnai turi šias savybes, antras – kad visi šie kūnai priklauso tam tikrai klasei, taigi trečias – kad ši klasė turi šias savybes. Tatai yra pilnas samprotavimas.) O iš dalies visi tie juo sekę patyrimo herojai, kurie vykdė tai, ko jis reikalavo, ir kurie manė, kad stebėjimu, eksperimentais ir patyrimu jie įgyja patį dalyką grynu pavidalu, negalėjo apsieiti nei be išvadų, nei be sąvokų; jie operavo sąvokomis ir samprotavimais dar blogiau, nes manė neturį jokio reikalo su sąvokomis; be to, jie apskritai neišėjo už samprotavimo ribų ir nepriėjo prie imanentinio, tikro pažinimo.

Jau minėjome, kaip svarbu prieiti prie turinio kaip tikrovės turinio; juk protingumas turi turėti objektinę tiesą. Dvasios susitaikymas su pasauliu, gamtos ir visos tikrovės nuskaistėjimas neturi būti anapusis, kažkada būsiantis, o turi įvykti dabar ir čia. Šiuo „dabar“ ir „čia“ momentu susitaikymas apskritai ateina į sąmonę. Tačiau patyrimai, eksperimentai, stebėjimai nežino, ką iš tiesų jie daro, būtent nežino, kad vienintelis juos dominantis dalykas daiktuose yra vidinis, nesąmoningas proto tikrumas: surasti save patį tikrovėje; kad stebėjimai ir eksperimentai, jeigu jie teisingai atliekami, kaip tik ir atskleidžia, kad tik sąvoka yra objektiškumas. Eksperimentams iš rankų išsprūsta juslinė atskirybė ir virsta bendrybe; geriausiai žinomas pavyzdys yra teigiama ir neigiama elek-

tra, kiek ji yra teigiama ir neigiama. Kitas formalus trūkumas, būdingas visiems empirikams, yra tas, kad jie tiki, jog laikosi tik patyrimo; jie taip ir nesužino, kad, imdami šiuos juslinius potyrius, jie metafizikuoja. Žmogus nesustoja, o ir negali sustoti prie atskirybės. Jis ieško visuotinybės; pastaroji yra mintys, nors dar ir ne sąvokos. Antai įstabiausia minties forma yra jėga; jėgą turi elektra, magnetizmas, sunkis. Jėga yra visuotinybė, o ne tai, kas suvokiama; taigi empirikai tokiomis apibrėžtimis vadovaujasi visiškai nekritiškai ir nesąmoningai. Indukcijos prasmė yra ta, kad stebėjimai ir eksperimentai vykdomi atsižvelgiant į patyrimą ir juo remiantis įgyjama visuotinė apibrėžtis.

3. Baconas nurodo *objektus*, kuriais pirmiausia filosofija privalo užsiimti. Šie objektai labai skiriasi nuo to, ką mes semiamės iš suvokimo ir patyrimo. „Bendrojoje apybraižoje, kurią Baconas pateikia apie tai, kas pirmiausia turėtų būti filosofinio tyrinėjimo objektas, mes surandame tam tikrus objektus ir iš jų išrenkame tuos, kuriuos jis savo veikaluose ypač pabrėžia." Tarp tokių objektų, beje, jis nurodo šiuos: „gyvenimo pailginimas, tam tikras pajauninimas, senėjimo sulėtinimas, ūgio pakeitimas, veido bruožų pakeitimas, vienų kūnų pavertimas kitais, naujų rūšių sukūrimas, valdžia orams ir audrų sukėlimas, didesni jusliniai malonumai". Be to, jis kalba apie aukso darymą. Jis gilinasi ir į tokius objektus ir mėgina nukreipti dėmesį į tai, ar negalėtų būti priemonių jiems realizuoti; privalu eiti toliau į tokių galių įgijimą. „Jis skundžiasi, kad tokio pobūdžio tyrinėjimus užleido tie, kuriuos jis vadina *ignavi regionum exploratores*. Savo gamtos istorijoje jis duoda tikrus receptus, kaip padaryti auksą ir daug stebuklų."[180] Taigi Baconas dar visai nepakilo iki samprotinio gamtos traktavimo požiūrio; jis dar puola į grubiausius prietarus, netikrą magiją ir t. t.

Visa tai apskritai išdėstyta supratingu būdu, ir Baconas nepakyla virš savo meto vaizdinių. „Vienų metalų pavertimas kitais yra dalykas, kuriuo sunku patikėti. Tačiau tas, kuris ži-

no svorio, spalvos, kalumo, tvirtumo ir lakumo prigimtį, pirmąsias metalų sėklas ir nuosėdų gavimo priemones, matyt, įdėjęs daug pastangų ir išradingumo, gali išgauti auksą, bet to neįmanoma padaryti keliais eliksyro lašais. Taip ir tas, kuris žino išdžiūvimo, asimiliacijos ir mitybos proceso prigimtį, gali voniomis, dieta ir t. t. pailginti savo gyvenimą arba tam tikru laipsniu atstatyti jaunystės jėgas."[181] Tatai neatrodo labai baisu. Aptardamas mediciną, jis kalba apie *malacissatio per exterius.*[182] Kalbėdamas apie *cosmetica,* jis sako apie grimą: „Reikia stebėtis, kad taip ilgai pilietiniai ir bažnytiniai įstatymai nekreipė dėmesio į blogą įprotį dažytis *(pravam consuetudinem fucandi);* Biblijoje skaitome, kad dažėsi Jezabelė, bet ne Estera ir Judita".[183] Nerandame jo filosofijoje metodiško, mokslinio nagrinėjimo, – tik apskritai gana išoriškus pasaulietiško žmogaus samprotavimus.

Formalaus Bacono tyrinėjimo aspekto požiūriu esmingas jo filosofijos bruožas yra tas, kad jis sako, jog „gamtos filosofija dalijasi į dvi dalis: pirmoji yra priežasčių nagrinėjimas, antroji – padarinių sukėlimas. Iš priežasčių, kurias reikia nagrinėti, jis išskiria arba tikslo priežastis ir formaliąsias priežastis, arba materialiąsias ir veikiančiąsias priežastis; pirmosios priklauso metafizikai, antrosios – fizikai. Pastarąją jis mato kaip filosofijos šaką, kuri savo verte ir svarba yra daug žemesnė už pirmąją. Paspartinti fizikos tyrinėjimą yra jo „Organono" tikslas".[184]

Svarbiausia čia yra tai, kad Baconas yra teleologinio gamtos traktavimo, jos traktavimo pagal tikslo priežastis priešininkas. Tikslo priežasčių tyrinėjimas yra bergždžias, jis neturi jokios svarbos;[185] svarbiausias uždavinys – tyrinėjimas remiantis *causae efficientes.* Prie tyrinėjimo remiantis tikslo priežastimis priklauso, pavyzdžiui, teiginiai, „kad priežastis, kodėl mums ant akių vokų auga blakstienos, yra ši: jos turi saugoti mūsų akis; storas žvėrių kailis paaiškinimas tuo, kad jis turi nepraleisti karščio ir šalčio; medžių lapai yra tam, kad vaisiai nenukentėtų nuo saulės ir vėjo";[186] plaukai ant galvos

auga dėl šilumos; griaustinis ir žaibas yra Dievo bausmė arba jie apvaisina žemę; švilpikai užmiega žiemos miegu, nes žiemą jie nesurastų maisto; sraigė turi kiaukutą, kad galėtų pasislėpti nuo užpuolikų; bitė tam turi geluonį. Po Bacono tokių paaiškinimų buvo pateikta nesuskaičiuojama daugybė. Toks aiškinimas išverčiamas į išorinę negatyviąją pusę; antai jeigu Saulė ir Mėnulis visada šviestų, tai policija sutaupytų daug pinigų, už kuriuos ištisus mėnesius būtų galima valgyti ir gerti. Baconas buvo teisus, prieštaraudamas tokiems aiškinimams, nes tikslas šiuo atveju tėra išoriškas. Jis išvijo iš fizikos tokį aiškinimą remiantis tikslais, šiai, pasak jo, priklauso tik priežasčių aiškinimas. Pasak jo, abu aiškinimo būdai gali egzistuoti pagrečiui. Aiškinimas remiantis tikslo priežastimis susisjęs su išoriniu tikslingumu, tai irgi gerai yra įžvelgęs Kantas. Tuo tarpu vidinis tikslas yra vidinė paties dalyko sąvoka, – tai jau esame matę Aristotelio filosofijoje. Tai, kas organiška, yra tikslas, tam būdingas vidinis tikslingumas, ir organizmo nariai taip pat ir išoriškai yra tikslingi vienas kito atžvilgiu. O tikslai, kaip išoriniai tikslai, organizmui yra heterogeniški, jie neturi sąryšio su objektu, kuris tyrinėjamas.

Tačiau gamtos sąvoka nėra joje pačioje, todėl ir tikslo nėra joje pačioje, – sąvoka kaip tikslingumas jai yra kažkas svetima. Ji neturi tikslo pati savaime taip, kad mes ją gerbtume, kaip kad atskiras žmogus turi tikslą pats savaime, todėl mes jį gerbiame. Tačiau ir pavienis žmogus kaip atskirybė yra gerbtinas tik atskiro, o ne visuotinio žmogaus požiūriu. Kas veikia visuotinybės, valstybės vardan, pavyzdžiui, generolas, tas visai neprivalo atsižvelgti į atskirą žmogų, ir pastarasis, nors jis yra tikslas savaime, lieka reliatyvus. Jis yra tikslas savaime ne kaip save išskiriantis ir priešpriešinantis, o todėl, kad jo esmė yra sąvoka, visuotinumas. Gyvūno kaip atskirybės tikslas savaime yra *jo* savisauga, bet jo tikrasis tikslas savaime yra rūšis. Jis nepasiekia to, kad save išsaugotų, bet jo atskirumo savisauga yra jo paties priešybė, jo paties įveika, rūšies produkavimas. – Baconas skiria visuotinybę, principą, ir veikiančiąją

priežastį; visuotinybę jis išveja iš fizikos į metafiziką, kitaip tariant, sąvoką jis supranta ne kaip visuotinybę gamtoje, o tik kaip būtinumą, t. y. kaip visuotinybę, kuri save atskleidžia savo momentų priešingume, jų nesujungia į vienybę, taigi jis vieną apibrėžtą reiškinį pagauna remdamasis kitu iki begalybės, o ne pagauna juos abu remdamasis sąvoka.

Tyrinėjimą remiantis veikiančiosiomis priežastimis Baconas padarė visuotinį, ir toks dalykų traktavimas turėjo didelį poveikį. Ir tokiam požiūriui, kadangi jis buvo nukreiptas prieš beminčius prietarus, kurie germanų tautose savo baisingumu ir absurdiškumu toli lenkė senojo pasaulio prietarus, – tokiam požiūriui priklauso nuopelnas, kurį mes pripažįstame epikūrininkų filosofijai jos kovoje su prietaringaisiais stoikais ir prietarais apskritai, kai priežastimi padaroma kokia nors įsivaizduota esmė (kažkas anapusiška, kas turi egzistuoti jusliniu būdu ir turi veikti kaip priežastis) arba kai tariama, kad vienas kitą veikia du jusliniai daiktai, kurie tarpusavyje nėra susiję. Žinoma, ši Bacono polemika su šmėklomis, astrologija, magija ir t. t.[188] negali būti vertinama kaip filosofija, taip kaip ir daugelis kitų jo minčių, tačiau kultūrai, šiaip ar taip, visa tai turėjo reikšmės.

Baconas taip pat pataria kreipti dėmesį ir į formaliąsias priežastis, daiktų formas.[189] „Tačiau išsiaiškinti, ką jis supranta kaip formaliąsias priežastis, yra sunku; kas yra šitos formos, ir pačiam Baconui nėra aišku."[190] Galima manyti, kad tas formas jis suprato kaip imanentinius daiktų apibrėžtumus, kaip dėsnius. Šias visuotines apibrėžtis jis vadina formomis ir ragina šias formas surasti ir pažinti; jos yra ne kas kita, o visuotinės apibrėžtys, rūšys, dėsniai.[191] Jis sako: „Nors gamtoje niekas tikrai neegzistuoja, išskyrus individualius kūnus, kurių veikimas yra individualūs aktai, tačiau jų veikimas vyksta pagal tam tikrą dėsnį, ir moksle kūnų dėsnis, to dėsnio pažinimas ir interpretavimas turi būti laikomas ir žinojimo, ir veiklos pagrindu. Šio dėsnio paragrafai yra tai, ką mes pažįstame kaip daiktų formas."[192] „Kas pažįsta formas, tas aprėpia gamtą tariamai

daugialytėje materijoje".[193] Apie formas jis kalba plačiai, pateikdamas daug jų pavyzdžių, antai tokia forma jis laiko šilumą. „Dvasia nuo skirtybių turi kilti prie rūšių. Saulės šiluma ir ugnies šiluma yra skirtingos *(heterogenei)*. Mes matome, kad Saulės šilumoje noksta vynuogės. Tačiau kad suprastume, ar saulės šviesa yra specifiška, mes stebime ir kitokią šilumą ir pamatome, kad vynuogės noksta ir šiltame kambaryje; taip paaiškėja, kad Saulės šiluma nėra specifiška."[194]

„Fizika veda (*directs*) mus siauru, nelygiu taku, pamėgdžiodama paprastos gamtos kelius. – Tačiau kas supranta kokią nors *formą*, tas žino paskutinę galimybę šią prigimtį *superindukuoti* į (*upon*) visas objektų rūšis, t. y., pasak jo aiškinimo, aukso prigimtį įvesti į sidabro prigimtį", taigi iš aukso padaryti sidabrą „ir daryti visus tuos stebuklus, į kuriuos pretenduoja alchemikai. Pastarųjų klaida yra vien ta, kad jie tikisi tai padaryti pasakišku ir fantastiniu būdu", o tikrasis būdas yra šias formas pažinti. „Formaliosios priežastys *(formal causes)* ir loginės taisyklės su jomis susipažinti yra veikalų „Instauratio magna" ir „Novum organon" objektas".[195] Tatai yra geros taisyklės, bet ne šį tikslą pasiekti.

Baconui teko pabuvoti aukštose gyvenimo sferose, jis praėjo žmonių, buvusių prie valstybės vairo, sugedimo mokyklą. Kad ir pagedusio charakterio, jis buvo žmogus protingas ir aiškiai matantis daiktus, bet negebėjo samprotauti remdamasis visuotinėmis mintimis ir sąvokomis. Pasaulį jis pažinojo kuo puikiausiai, „jam būdinga turtinga vaizduotė, galingas sąmojis ir viską persmelkianti išmintis, kuri atsiskleidžia, kai jis kalba apie įdomiausią iš visų daiktų, kuris paprastai vadinamas *pasauliu*. Tatai, atrodo, buvo pats būdingiausias Bacono bruožas. *Žmones* jis studijavo daug daugiau negu *daiktus*, filosofų klaidas – daug daugiau negu filosofijos klaidas. Ir iš tikrųjų, *abstrakčių samprotavimų* jis nemėgo"; abstrakčių samprotavimų – jie yra filosofavimo dalis – jo veikaluose rasime mažiausiai. „Tačiau jo veikalai pilni subtiliausių ir sąmojingiausių pastabų, bet paprastai reikia nedaug proto pastangų

jų išminčiai suvokti". Todėl tos pastabos dažnai naudojamos kaip moto. „Savo teiginius jis daugiausia pateikia *ex cathedra;* arba jeigu jis mėgina juos paaiškinti, tai daro tai daugiau palyginimais, pavyzdžiais *(illustration)* ir įžvalgiomis pastabomis negu tiesioginiu ir dalyką atitinkančiu argumentavimu. – *Bendras samprotavimas* yra esminė filosofavimo savybė; jo stoka filosofiniuose Bacono veikaluose krinta į akis."[196] Praktiniams klausimams skirti jo veikalai yra ypač įdomūs; tačiau didelių minčių, kurių mes lauktume, juose nėra.

Filosofavimo manierai būtinas vardas – žmogus, kuris galėtų būti vadinamas tos manieros vadu, autoritetu ir pradininku. Eksperimentuojančio filosofavimo srityje – tai bendra to meto kryptis – toks žmogus buvo Baconas.[197]

Tatai mes turėjome pasakyti apie Baconą. – Kai prieisime prie Locke'o, turėsime dar daugiau pakalbėti apie šį empirinį anglų metodą.

B. JAKOBAS BÖHME

Kitas kraštutinumas yra *theosophus teutonicus*[198] Böhm, kuris yra visiška Bacono priešingybė; *philosophia teutonica* – taip jau anksčiau buvo vadinamas misticizmas.[199] Nuo ano anglų lordo, valstybės kanclerio, kuris yra išoriško, juslinio filosofavimo vadas, pereiname prie *philosopho teutonico,* kaip jis buvo vadinamas,[200] prie vokiečių batsiuvio iš Lauzico; neturime jo gėdytis. Šis Jakobas Böhme, ilgą laiką užmirštas ir niekinamas kaip pietistas svajotojas, tik naujausiais laikais vėl pelnė pagarbą; Leibnizas jį gerbė. Švietimo laikotarpiu juo besidominčių žmonių labai sumažėjo, bet naujausiais laikais jo filosofijos gilumas buvo vėl pripažintas. Aišku, jis neturi būti niekinamas, bet, antra vertus, jis neturi būti ir taip aukštinamas, nors taip ir norima daryti. Įvardyti jį kaip svajotoją būtų visiškai neteisinga. Juk norint taip galima įvardyti kiekvieną filosofą, net Epikūrą ir Baconą, nes ir jie buvo tos nuomonės,

kad žmogus savo tiesą randa dar ir kažkokiuose kituose dalykuose, ne tik valgyme ir gėrime, ne tik savo kasdieniame supratingame gyvenime – kapodamas malkas, siūdamas drabužius, prekiaudamas ar tvarkydamas kitokius luomo bei tarnybos reikalus. – O jeigu kalbėsime apie tas pagarbos aukštumas, į kurias jis buvo iškeltas, tai jis pelnė šią pagarbą pirmiausia jo filosofijai būdinga intuicijos ir jausmo forma; juk intuicija ir vidinis jausmas, malda, aistringas siekis ir minčių vaizdumas, alegorijos ir panašūs dalykai iš dalies buvo laikomi esmine filosofijos forma. Tačiau tik sąvoka, mąstymas yra tai, kame filosofija gali surasti savo tiesą, kame gali būti išreikšti absoliutūs dalykai ir kame jie ir *yra* tokie, kokie jie yra patys savaime. Tačiau, šituo aspektu vertinant, Böhme yra visiškas barbaras – žmogus, kurio grubus dėstymo būdas dera su jo konkrečia, gilia širdimi. Kadangi jo filosofijoje nėra jokio metodo ir tvarkos, ją išdėstyti labai sunku.

Jakobas Böhme, kuris gimė 1575 m. Alt-Zeidenberge prie Gerlico Aukštutiniame Lauzice neturtingų tėvų šeimoje, jaunystę praleido kaime ganydamas gyvulius.[201] Prie jo veikalų (išleistų Amsterdame ir Hamburge) pridėta jo *biografija*, kurią pagal jo paties pasakojimą parašė vienas jį pažinojęs dvasininkas. – Jo veikalų pirmiausia ieškojo olandai, todėl dauguma jų buvo išleisti Olandijoje, o vėliau perspausdinti Hamburge.[202] – Šioje biografijoje plačiai pasakojama, kaip jis priėjo prie gilesnio pažinimo. Jis buvo išauklėtas liuteronybės dvasia ir visam laikui liko jai ištikimas. Jo gyvenime būta daug dvasios pagavų, kurias jis išgyveno. Apie save pats pasakoja, kad dar piemenaudamas matė stebuklingų reginių. Pirmą kartą buvęs stebuklingai pažadintas ganydamas gyvulius; jau tada jis viename krūme pamatė urvą ir kubilą pinigų. Šito žėrėjimo išgąsdinta jo siela buvo pažadinta iš slogaus bukumo; po to šios vietos jis daugiau neberado.[203] Vėliau jis buvo atiduotas vienam batsiuviui į mokinius. Ypač jį paskatino ieškoti Evangelijos žodžiai (Lk 11, 13): „<...> juo labiau jūsų Tėvas iš dangaus suteiks Šventąją Dvasią tiems, kurie jį prašo“, ku-

rie pažadino jį jame pačiame, tad jis, siekdamas pažinti tiesą, bet būdamas dvasiškai neišprusęs, karštai ir nepaliaujamai meldėsi, ieškojo ir beldėsi, kol, išvykęs iš namų ir apsistojęs pas savo meistrą, Tėvo įėjimo į Sūnų, pagal Dvasią, dėka jis buvo perkeltas į šventąjį šeštadienį ir nuostabią sielos ramybės dieną, taigi buvo išklausytos jo maldos; po to jis (kaip pats prisipažįsta) buvo apgaubtas dieviškąja šviesa ir septynias dienas išbuvo aukščiausioje dieviškoje kontempliacijoje ir džiaugsmo karalystėje". Jo meistras jį išvijo sakydamas, kad jis negali pas save laikyti „tokių naminių pranašų". Tada jis apsigyveno Gerlice; 1594 m. tapo meistru ir vedė. – Vėliau, „1600 m., jam esant 25-erių metų", jį antrąkart aplankė šviesa, antrame tokio pobūdžio regėjime. Jis pasakoja, kad matė kambaryje išblizgintą alavinį indą ir šio metalo „malonaus bei džiugaus spindesio reginys" įvedė jį (kad regėtų ir atsisietų jo astralinė dvasia) „į slėpiningą gamtos šerdį ir dieviškosios esybės šviesą." Jis išėjo už vartų, į pievas, kad išmestų iš galvos tokią fantaziją, tačiau juo toliau, tuo stipriau ir aiškiau jautė savyje šį įgytą žvilgsnį; taigi jis, veikiamas jo sieloje įspaustų signatūrų arba figūrų, linijų ir spalvų, galėjo pažvelgti tiesiai į visų kūrinių širdį ir vidinę jų prigimtį (jo knygoje „De signatura rerum" šitas įspaustas pagrindas pakankamai nušviestas ir joje glūdi), todėl jis, užtvindytas didžiulio džiaugsmo, padėkojo Dievui ir ramiai sugrįžo prie kasdienių reikalų.[204] Vėliau jis parašė nemažai veikalų. Gerlice jis užsiėmė savo amatu ir toliau buvo batsiuvys; šiame mieste kaip batsiuvių meistras jis ir mirė 1624 m.[205]

Pirmasis jo *veikalas* yra „Aurora", arba „Tekanti ryto aušra", po kurio pasirodė daug kitų; „Apie tris pradus" bei kitas veikalas „Apie trilypį žmogaus gyvenimą" yra patys reikšmingiausi, bet svarbūs yra ir kai kurie kiti. Kokius veikalus jis pats yra skaitęs, nežinoma. Tačiau daugybė vietų jo veikaluose rodo, kad jis skaitė daug, ypač mistinius, teosofinius ir alchemijos veikalus, tarp jų autorių aiškiai buvo Teofrastas *Paracelsas* Bombastas iš Hohenheimo – filosofas panašaus kaip ir pats

Böhme kalibro, tačiau iš esmės painesnis ir nepasižymintis tokia sielos gelme. Tai patvirtina Böhme's veikaluose sutinkami posakiai, kurie savo pobūdžiu dažnai yra barbariški; antai jis kalba apie dieviškąjį saliterį, Markurijų ir t. t. Jis nuolatos skaitė Bibliją. Dvasininkai jį įvairiais būdais persekiojo,[206] tačiau Vokietijoje juo domėtasi mažiau negu Olandijoje ir Anglijoje, kur jo veikalai buvo išleisti daug kartų.[207] Böhme buvo vadinamas *philosophus teutonicus*;[208] ir iš tikrųjų, tik jo dėka filosofija Vokietijoje pirmą kartą įgijo savitą pobūdį. Skaitant jo veikalus, apima keistas jausmas; ir reikia būti susipažinus su jo idėjomis, kad tame didžiai painiame dėstyme galėtum rasti tiesą.

Jakobas Böhme yra pirmasis vokiečių filosofas; jo *filosofavimo* turinys yra iš tikrųjų vokiškas. Tai, kas Böhme išskiria ir daro jį reikšmingą, yra jau minėtas protestantinis principas, reikalaujantis intelektualųjį pasaulį įdėti į savo sielą ir savo savimonėje įžvelgti, žinoti ir jausti viską, kas antraip būtų anapusiška. Viena vertus, bendroji Böhme's idėja pasirodo kaip gili ir nuodugni; antra vertus, nors Böhme labai nori pasiekti apibrėžtumą ir aiškias perskyras savųjų visatos dieviškųjų įžvalgų išskleidime, tačiau jis nesukuria aiškumo ir tvarkos. Jo filosofijoje nėra jokio sisteminio ryšio, jo perskyrose vyrauja didžiausia painiava, ir tai matyti jau pačioje jo lentelėje, kurioje išskirtos trys padalos.

I

Kas yra Dievas už gamtos ir kūrinijos

II

Išskirtumas: Dievas meilėje	Mysterium magnum	Pirmasis pradas: Dievas pyktyje

III

Dievas pyktyje ir meilėje

Čia nėra jokio apibrėžto išskaidymo, o vien tik jo siekimas; iškeliama tai viena, tai kita skirtybė, bet jos vėl susipina, ir viskas lieka sporadiška.

Böhme's dėstymo būdas turi būti pavadintas barbarišku. Kaip kad absoliučios esybės gyvenimą ir judėjimą jis įdeda į sielą, taip ir visas sąvokas jis įžvelgia tam tikroje tikrovėje arba, kitaip tariant, tikrovę jis panaudoja kaip sąvoką, t. y. vietoj sąvokų apibrėžčių jis prievarta įdeda gamtinius daiktus ir juslines savybes, kad jie išreikštų jo idėjas. Pavyzdžiui, siera, gyvsidabris ir panašūs dalykai jam yra ne tas daiktas, kurį mes taip vadiname, o jo esmė, taigi sąvoka šiuo atveju turi šitą tikrovės formą. Jis giliai suinteresuotas idėja ir žūtbūt stengiasi ją išreikšti. Spekuliatyvi tiesa, kurią jis nori išsakyti, idant pati save galėtų pagauti, reikalauja minties ir minties formos. Tik mintyje gali būti pagauta ši vienybė, kurios centre stovi Böhme's dvasia, bet kaip tik minties forma yra tai, ko jam trūksta. Formos, kuriomis jis naudojasi, anaiptol nėra minties apibrėžtys. Viena vertus, tai juslinės apibrėžtys, tokios kaip įvairios kokybės: aitrumas, saldumas, kartumas, žiaurumas; toliau – jausmai: pyktis, meilė, o taip pat tokie dalykai kaip tinktūra, žaibas, esencija, saliteris, gyvsidabris. Šios juslinės formos jo mokyme neturi savo tikrosios juslinės reikšmės, jis naudojasi jomis kaip minties apibrėžtimis. Bet tada iškart paaiškėja, koks pritemptas turi būti toks dėstymas, kadangi tik mintis geba būti vieninga. Todėl negali neatrodyti keista, kai skaitai apie Dievo kartumą, gąsdinimą, žaibą; iš pradžių būtina suprasti Böhme's idėją, o tada skaitant ją galima nujausti.

Antra vertus, kaip idėjos forma Böhme naudojasi krikščioniškąja forma; jis sujungia juslinį būdą ir vaizduojančiosios religijos būdą, juslinius vaizdus ir vaizdinius. Tatai yra barbariškas dėstymas, bet, antra vertus, čia remiamasi esama dabartimi; jis apie viską kalba remdamasis savo tikrove, savo siela; viską, kas vyksta danguje, jis mato aplink save ir savyje. Böhme elgiasi panašiai kaip Hansas Sachsas, kuris jam įprasta maniera Viešpatį Dievą, Kristų ir Šventąją Dvasią, taip pat

angelus ir patriarchus, irgi pavaizdavo tokiais pat miestelėnais kaip jis pats, ir nepateikė jų kaip praeityje gyvenusių, istorinių asmenų.

Tikėjimui dvasia yra tiesa, bet jo tiesoje trūksta savo paties tikrumo. Tai, kad krikščionybės objektas yra tiesa, dvasia, mes jau matėme; tikėjimui ji galioja kaip netarpiška tiesa. Tikėjimas turi šią tiesą, bet nesąmoningai, nežinodamas, nežinodamas šios tiesos kaip savo savimonės, ir kadangi savimonėje esminis dalykas yra mąstymas, sąvoka – tai, ką Bruno vadino priešybių vienybe, – tai tikėjimui trūksta pirmiausia šitos vienybės. Jo momentai atsyja vienas iš kito kaip ypatingi pavidalai, ypač aukščiausieji momentai – gėris ir blogis arba Dievas ir velnias. Dievas *yra*, *taip pat* yra ir velnias, abu jie yra sau. Dievas yra absoliuti esybė. Tačiau kokia absoliuti esybė jis yra, jeigu jis neturi savyje visos tikrovės, ypač blogio? Böhme pirmiausia stengiasi vesti žmogaus sielą į gyvenimą, joje pačioje įdiegti dieviškąjį gyvenimą, joje pačioje įžvelgti ginčą ir kovą, tai paversti jos pačios darbu ir siekiu, o po to jis stengiasi stebimame turinyje įminti, kaip blogis gali būti suvoktas gėryje arba kaip velnias gali būti suvoktas Dieve, ir tai yra dabartinių laikų klausimas. Tačiau kadangi jis neturi sąvokos, tai šios pastangos atrodo kaip baisi, skausminga kova; apima jausmas, kad tai tikros grumtynės. Tai barbariška vaizdavimo ir išraiškos forma – jo sielos, jo sąmonės kova su kalba; ir kovos turinys yra giliausia idėja, kuri siekia absoliučių priešybių suvienijimo. (Formos, su kuriomis pirmiausia čia susiduriame, yra Kristus ir Trejybė, po to – cheminės formos: gyvsidabris, saliteris, siera, aitrumas, rūgštis ir t. t.). Mes matome, kaip jis grumiasi bandydamas suvienyti šias priešybes ir jas sujungti, bet jos nėra mąstančio proto priešybės; šiuo atveju turime reikalą su milžiniška vidinio gyvenimo įtampa, primityvia ir laukine, kai siekiama suimti į vieną dalykus, kurie savo pavidalu ir forma yra tolimi vienas kitam. Savo stiprioje dvasioje jis suriša į draugę abi priešybes ir sulaužo visas šias reikšmes – tikrovės formą, kurioje slypi ir viena, ir kita.

Tačiau nors jis šitą judėjimą, šitą dvasios esmę ir sugauna pats savyje, savo sielos viduje, šių momentų apibrėžtis veikiau tik priartėja prie savimonės formos, prie bevaizdumo, sąvokos. Kai jis priešybes nori sujungti, jis grumiasi, siekdamas Dieve suvokti ir suprasti negatyviąją pusę, blogį, velnią.

Kad ir kaip visa tai primityvu ir barbariška, kad ir kaip sunku ilgiau ištverti jį skaitant ir gilinantis į jo mintis (nuo tų kokybių, dvasių, angelų greitai pradeda svaigti galva), tačiau reikia pripažinti, kad šioje šiurkščioje sieloje iš tikrųjų slypi didžiulė barbariška jėga, kuri tikrovę panaudoja kaip sąvoką. Šio filosofavimo fone esama pačios spekuliatyviausios minties, tačiau ji neįgyja jai adekvačios išraiškos. Nesitikėkime, kad Böhme's veikaluose rasime sistemišką dėstymą, pamatuotą perėjimą prie atskirybių. Be to, jis nesustoja ties viena forma, o blaškosi tarp daugelio, nes jo negali patenkinti nei juslinė, nei religinė forma. Šiuo atveju susiduriame su populiariais, grubiais vaizdiniais, su visiškai nevaržoma išraiška, ir tai mums atrodo vulgaru. Antai jam vis rūpi velnias, ir jis dažnai jį užšnekina. „Eikš, tu, juodas vėpla", sako jis jam. „Ko tu nori? Aš tau išrašysiu receptą."[210] Kaip Shakespeare'o „Audroje" Prosperas grasina Arieliui įskelsiąs gumbuotą ąžuolo šaknį ir sugnybsiąs jį tūkstančiui metų, taip ir galinga Böhme's dvasia įkalinta kietame gumbuotame juslumo ąžuole, įaugusi į kietus vaizdinius. Jis negali prieiti prie idėjos laisvos išraiškos. Pagauti Dievo idėjoje taip pat ir tai, kas negatyvu, suvokti jį kaip absoliučią esybę, – šios Böhme's pastangos iškyla kaip kova, kuri atrodo pasibaisėtina, nes mintinė to dalyko išraiška jam dar tolima. Taigi, viena vertus, vaizdavimas primityvus ir barbariškas, antra vertus, tai yra vokiška, gili siela, kuri kreipiasi į vidinį pasaulį ir jame lavina savo galią ir jėgą.

Aš trumpai pateiksiu svarbiausias Böhme's idėjas, o po to nurodysiu atskiras vietas ir formas, tarp kurių jis blaškosi; todėl dėstydamas medžiagą jis dažnai kartoja tą patį. Ir vis dėlto svarbiausių jo vaizdinių formos visur labai skirtingos, ir jeigu iškeltume sau uždavinį nuosekliai išdėstyti jo vaizdinius

ir jų raidą, ypač tolesnį jų plėtojimą, tai mums tektų nusivilti. Apie Jakobo Böhme's mintis apskritai nedaug ką galėsime pasakyti, jeigu atsisakysime jam būdingos tų minčių išraiškos, jų formos; juk kitaip tų minčių negalima išreikšti, nes savo esme jų forma dar nėra sąvokinė.

Svarbiausia jo idėja yra siekimas viską išlaikyti absoliučioje vienybėje, taigi ši idėja yra absoliuti dieviškoji vienybė ir visų priešybių suvienijimas Dieve. Jo svarbiausioji ir, galima sakyti, vienintelė mintis, kuri pereina per visą jo filosofiją, yra apskritai Šventoji Trejybė; visame kame jis suvokia dieviškąją Trejybę, visus daiktus laiko jos atsiskleidimu ir išraiška; taigi Trejybė yra visuotinis pradas, kuriame ir per kurį viskas egzistuoja, ir egzistuoja tokiu būdu, kad visi daiktai turi savyje tiktai šitą Trejybę, bet ne kaip vaizduotės Trejybę, o kaip realią Trejybę, kaip absoliučią idėją. Ir viskas pažįstama kaip ši Trejybė. Viskas, kas yra, yra tik šita Trejybė; pastaroji yra viskas.[212] Böhme's dėstymas tai tamsesnis, tai šviesesnis. Visa kita Böhme's pateikiama medžiaga yra Trejybės eksplikavimas; formos, kuriomis jis naudojasi, kad pažymėtų joje slypintį skirtumą, yra įvairios.

„Auroroje", „filosofijos, astrologijos ir teologijos šaknyje arba motinoje", jis pateikia skirstymą, šiuos mokslus sustato į vieną gretą. „1. Filosofija apžvelgia dieviškąją jėgą, kas yra Dievas ir kokie Dievo esybėje yra gamta, žvaigždės ir elementai, iš kur kiekvienas daiktas yra kilęs, koks yra dangus ir žemė, taip pat angelai, žmonės ir velnias, kokie yra dangus, pragaras ir viskas, kas sukurta, ir kas yra abi kokybės gamtoje, dvasios pažinime remiantis teisingais pagrindais, Dievo polinkyje ir pasirinkime."[213]

„2. Astrologija apžvelgia gamtos, žvaigždžių ir elementų jėgas, kaip iš jų atsirado visi kūriniai, kaip jos pažadino blogį ir gėrį žmonėse ir gyvūnuose";[214] tai ne aiški apibrėžtis, o veikiau vieno dalyko perėjimas į kitą.

„3. Teologija apžvelgia Kristaus karalystę, koks yra jos pobūdis, kaip ji yra priešpriešinta pragaro karalystei ir kaip ji gamtoje su pragaro karalyste kovoja."[215]

Svarbiausioji Böhme's mintis yra ta, kad visata yra vienas dieviškasis gyvenimas ir Dievo apsireiškimas visuose daiktuose, tiksliau, – kad iš vienos Dievo esybės, visų jėgų ir kokybių visumos, amžinai gimdomas Sūnus, kuris šviečia anose jėgose; vidinė šitos šviesos vienybė su jėgų substancija yra dvasia.

1. *Pirmasis* yra *Dievas Tėvas;* šis pirmasis kartu yra skirtingas savyje ir yra jų abiejų vienybė. „Dievas yra viskas", sako jis, „jis yra tamsa ir šviesa, meilė ir pyktis, ugnis ir šviesa, bet jis vadinasi vienu Dievu pagal savo meilės šviesą. – Esama amžino *contrarium* tarp tamsos ir šviesos: viena neapima kitos ir nėra kita, ir vis dėlto yra tik viena *vieninga esybė*, bet išskirta kančios" (*Qual* [kančia] yra *Quelle* [šaltinis], *Qualität* [kokybė]; *Qual* išreiškia tai, kas vadinama absoliučiu negatyvumu, su pačiu savimi santykiuojančiu negatyvumu, todėl tai yra absoliutus tvirtinimas), „o taip pat valios, tačiau tai nėra atskirta esybė. Tik vienas pradas čia skiria – kad viēna yra kitame kaip niekas, *tačiau yra,* bet neatsiskleidžia pagal tą savybę, pagal kurią tai yra".[216] Į šitą klausimą dabar sutelktos visos Böhme's pastangos ir absoliučių skirtybių vienybė. Sąvokos principas Böhme's filosofijoje yra ištisai gyvas, tiktai jis negali jo nusakyti minties forma. Jis sako, kad anas Vieningasis vis dėlto yra išskirtas dėl kančios, t. y. kančia yra būtent savimonės negatyvumas, jaučiamas negatyvumas. Dalyko esmė yra ta, kad negatyvu turi būti mąstoma kaip paprasta, nors tai kartu yra tam tikra priešprieša. Taigi kančia yra šitas vidinis suskilimas; bet ji yra tai, kas paprasta. Iš *Qual* (kančios) jis kildina *quellen* (tekėti), ir tai yra geras žodžių žaismas; *Qual,* šitas negatyvumas, virsta gyvybingumu, veiklumu; tai Böhme susieja ir su *Qualität* (kokybe), kurią jis kartu paverčia į *Quallität.*[217] Absoliutus skirtumų tapatumas čia yra visiškai akivaizdus.

a. Taigi Böhme Dievą įsivaizduoja ne kaip tuščią vienybę, o kaip šitą save pačią skaidančią vienybę to, kas supriešinta. Dievas Tėvas yra pirmasis. Tačiau nesitikėkime visiškai api-

brėžtos perskyros. Pirmasis, vienis, turi ir labai gamtišką, gamtinės būties pobūdį. Antai Böhme kalba apie paprastą esenciją; Dievas yra paprasta esencija, taip kaip Proklo filosofijoje. Šitą paprastą esenciją jis vadina paslėptuoju, todėl jis ją apibrėžia ir kaip *temperamentum* (saikingumą), kaip tą pačią skirtybių vienybę, – joje viskas yra saikinga (*temperiert*).[218] Mes jo filosofijoje susiduriame taip pat su didžiuoju *saliteriu* – tai dieviškuoju, tai gamtos saliteriu, kurį jis vadina ir salniteriu.[219] Kai jis kaip apie kažkokį žinomą dalyką plepa apie šitą didįjį saliterį, tai iš karto negali suprasti, kas tai galėtų būti. Tačiau tai yra batsiuvių šneka ištartas žodis *sal nitri, salpeter* [salietra] (austrų kalboje ir dabar – salniteris), taigi šiuo žodžiu jis vadina *neutralią* ir tikrai visuotinę esybę. Tatai yra dieviškoji *pompa:* Dieve yra puiki gamta, medžiai, augalai ir t. t. „Dieviškojoje pompoje turime visų pirma matyti du daiktus: saliterį, arba dieviškąsias jėgas, kuris gimdo sau visus vaisius, ir gyvsidabrį, arba garsą"[220] – kokybę, karštį, toną. Šitas didysis saliteris dabar yra slėpininga, neatsiskleidusi esybė, tokia kaip neoplatoniškoji vienybė; ji nežino pati savęs, taigi yra paslėpta, nepažinta.

b. Taigi šita substancija yra Dievas Tėvas, ši pirmoji vienybė; joje slypi visos *jėgos*, kokybės kaip dar neišsiskyrusios. Šitas saliteris tada pasirodo ir kaip *Dievo kūnas*, kuris savyje talpina visas kokybes, jėgas. „Kai stebi visą žvaigždžių *curriculum* arba visą jų skliautą, tai tuoj pat pamatai, kad viena yra visų daiktų motina arba gamta, iš kurios visi daiktai atsirado, kurioje jie glūdi bei gyvena ir kurios dėka jie juda; visi daiktai sudaryti iš tų pačių jėgų ir pasilieka joje amžinai."[221] Taip pasakoma, kad Dievas yra visų realybių realybė. Jis sako: „Bet čia tu turi dvasioje pakelti savo jutimą ir įžvelgti, kaip visa gamta su visomis jėgomis, kurios joje yra, o taip pat plotis, gylis, aukštis, dangus, žemė, kas juose yra ir yra danguje, – kaip visa tai yra Dievo kūnas; ir žvaigždžių jėgos šiame pasaulyje yra tekėjimo arterijos *(Quelladern)* gamtiniame Dievo kūne."[222]

„Tu neturi manyti, kad žvaigždžių kūne slypi visa triumfuojanti Šventoji Trejybė, Dievas Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia. – Bet šitai nereikia suprasti ir taip, kad jos visiškai nėra žvaigždžių kūne ir šiame pasaulyje."[223] Šita visuma yra visuotinė jėga apskritai; ji egzistuoja kaip viena vienybė, kaip Dievas Tėvas, kūrinijoje ji egzistuoja kaip žvaigždžių visybė. Tatai yra visas Dievas, kuris kūrinijoje paverčia save tokia daugybe esmių; Tėve kaip rezervuare glūdi jėgos kaip vienyje. „Dabar kyla klausimas, iš kur tada dangus turi arba įgyja tokią jėgą, kad jis sukelia gamtoje tokį judrumą? Čia dabar reikia žvelgti virš ir už gamtos į šventai šviesią, triumfuojančią dieviškąją jėgą, į nekintamą Šventąją Trejybę, kuri yra triumfuojanti, tekanti (*quallend*), judanti esybė; ir joje yra visos jėgos, *kaip gamtoje* – iš čia atsirado ir čia glūdi dangus, žemė, žvaigždės, elementai, velniai, angelai, žmonės, žvėrys ir visa kita. – Kai vardijami dangus ir žemė, žvaigždės ir elementai, ir visa kita, kas ten yra, ir visa, kas yra virš visų dangų, tai šitaip vardijamas visas Dievas, kuris iš jo tekančia jėga šiose nesuskaičiuojamose esmėse save padarė, *taigi padarė save, turintį kūrinio pavidalą.*"[224]

„Karti kokybė taip pat glūdi Dieve, bet glūdi ne tokiu būdu kaip tulžis žmoguje, o yra amžinai trunkanti jėga, iškilus, triumfuojantis džiaugsmo šaltinis."[225]

„Apie Dievą Tėvą. – Kai žvelgiame į visą gamtą ir jos savybes, tai matome Tėvą; kai stebime dangų ir žvaigždes, tai matome jo *amžinąją jėgą ir išmintį.* Ir kokia – nesuskaičiuojama – daugybė žvaigždžių danguje, tokia pat didelė ir įvairi yra Dievo Tėvo jėga ir išmintis. Kiekviena žvaigždė turi savo kokybę. – Nereikia manyti, kad kiekviena jėga, kuri slypi Dieve Tėve, yra atskiroje jo dalyje ir vietoje, kaip kad žvaigždės danguje. Ne! Dvasia parodo, kad visos jėgos Tėve yra viena kitoje kaip viena jėga." – Jis sako: „Nereikia manyti, kad Dievas danguje ir virš dangaus stovi ir vilnija kaip jėga ir kokybė, kuri neturi savyje jokio proto ir žinojimo kaip kad Saulė, kuri bėga aplinkui ratu ir beria iš savęs šilumą ir švie-

są, ir nesvarbu, ar žemei arba kitiems kūriniams tai atneša žalą ar naudą. Ne! Dievas Tėvas nėra toks, jis yra visagalis, be galo išmintingas, visa žinantis, visa matantis, visa girdintis, visa juntantis, visa ragaujantis Dievas, kuris čia yra savyje romus, malonus, mylintis, gailestingas, džiaugsmo pilnas, tiksliau – pats džiaugsmas".[226] – Taigi tatai yra skaidymas į įvairias kokybes. Šias kokybes po to jis nori apibrėžti, bet šis jo dėstymas yra tamsus.

c. Viena iš svarbiausių sąvokų yra *kokybė*. „Auroroje", arba „Tekančioje ryto aušroje", Böhme pradeda nuo kokybių. Kokybę *(Qualität)* kaip pirmąją apibrėžtį Böhme susieja su įtekėjimu *(Inqualieren)*, kančia *(Qual)*, šaltiniu *(Quelle)*. „Auroroje" jis sako: „Kokybė yra daikto judrumas, tekėjimas arba judėjimas" – tai po to jis susieja su kančia – „koks kad yra karštis, kuris degina, ryja ir gena viską, kas į jį patenka ir kas neturi tokios savybės kaip jis. Savo ruožtu jis apšviečia ir sušildo viską, kas šalta, drėgna ir tamsu, ir minkštus daiktus daro kietus. Tačiau jis turi savyje dar dvi ypatybes, būtent *šviesą* ir *įtūžį*. Šviesa, karščio širdis, yra malonus, džiugus reginys, gyvenimo jėga, dangiškosios džiaugsmo karalystės dalis arba šaltinis; juk jos dėka viskas šiame pasaulyje yra gyva ir judru; bet koks kūnas, taip pat ir medžiai, lapai bei žolė, auga šiame pasaulyje šviesos jėga ir kaip gėryje turi joje savo gyvenimą. Savo ruožtu turi ji įtūžį" (negatyvumą), „todėl ji degina, ryja ir naikina; šitas įtūžis teka, išsprogsta ir iškyla šviesoje, ir padaro šviesą judrią; viskas grumiasi ir kovoja tarpusavyje savo dvejopame šaltinyje. Šviesa egzistuoja Dieve be karščio, bet gamtoje ji tokia nėra; juk gamtoje visos kokybės yra viena kitoje, tokiu pat būdu, kokiu Dievas yra viskas. Dievas" (Tėvas) „yra širdis" – kitoje vietoje Sūnus yra Dievo širdis,[228] dar kitur Dvasia vadinama širdimi,[229] – „arba gamtos versmė; iš jos viskas išteka. Taigi karštis vyrauja visose gamtos jėgose, viską sušildo ir yra šaltinis viskame. Tačiau šviesa karštyje visoms kokybėms suteikia jėgą, todėl viskas yra miela ir džiaugsmo kupina."[230]

Böhme kokybių išskaičiuoja visą eilę: šalta, karšta, karti, saldi, nuožmi, aitri, kieta, šiurkšti, minkšta kokybė, garsas ir t. t.[231] „Iš šitų kokybių sudaryti visi kūriniai, iš jų atsiranda ir jose gyvena kaip savo motinoje."[232] „Žvaigždžių jėgos yra gamta. – Viskas šiame pasaulyje kyla iš žvaigždžių. Tatai aš noriu tau įrodyti, jeigu tik tu nesi kelmas ir turi truputį proto."[233]

Jis Tėvu vadina ir visas jėgas – visos jėgos yra jame kaip viena jėga[234] – ir išskaido jas vėl kaip *septynias pirmąsias šaltinio dvasias.*[235] Tačiau čia esama painiavos, nes nėra jokio minties apibrėžtumo, nėra jokio apibrėžto skirtumo, parodančio, kodėl tų dvasių yra būtent septynios; tokio tvirto apibrėžtumo šiuo atveju mes nerandame. Šitos septynios kokybės yra ir septynios planetos, kurios darbuojasi didžiajame Dievo saliteryje; „septynios planetos reiškia septynias Dievo dvasias arba angelų valdovus."[236] Tačiau jos yra viena vienybė; ir ši vienybė yra šaltinis ir rūgimas savyje. „Dieve visos dvasios triumfuoja kaip viena dvasia, ir viena dvasia visada ramina ir myli kitą, ir taip nėra nieko kita, o vien tik džiaugsmas ir linksmybė."[237] Dieve skirtybės yra suvienytos. „Dvasios ne stovi greta viena kitos, taip kaip žvaigždės danguje, o visos septynios yra viena kitoje kaip viena dvasia."[238] „Kiekviena dvasia septyniose Dievo dvasiose yra nėščia visomis septyniomis Dievo dvasiomis; visos jos yra viena kitoje kaip viena dvasia", taigi kiekviena Dieve yra pati visybė. „Viena gimdo kitą savyje ir savo pačios dėka;[239] tatai yra visų kokybių gyvybės tvykstelėjimas.[240] – Dabar jis mėgina suvokti blogį gėryje, velnią Danguje, kadangi Dievas yra viskas; ir šita kova yra visas jo veikalų turinys ir jo dvasios kančia.

2. Kaip kad pirmasis pradas buvo visų jėgų ir kokybių šaltinis ir užuomazga, taip antrasis pradas yra atsiskleidimas. Svarbi sąvoka, kuri jo filosofijoje pasirodo įvairiais pavidalais ir formomis, yra *antrasis principas,* žodis, separatorius, kančia, apreiškimas, ašumas (Ichheit) apskritai, šaltinis visų atskyrimų, valios ir būties savyje; jis yra gamtinių daiktų jėgose, nušvitus jame šviesai, jis grąžinamas ramybėn.

12*

a. Dievas kaip paprasta absoliuti esybė nėra Dievas absoliučiai; jame nieko negalima pažinti. Tai, ką mes pažįstame, yra kažkas kita – būtent šis kìta glūdi pačiame Dieve kaip Dievo įžvalga ir pažinimas. Apie antrąjį principą jis sako, kad šiame saikingume turi įvykti atsiskyrimas. Böhme sako: „Joks daiktas negali jam pačiam atsiskleisti be *bjaurumo;* juk jeigu jis neturėtų nieko, kas jam priešintųsi, tai jis visam laikui išeitų už savo ribų ir nebesugrįžtų į save. Bet jeigu jis vėl neįeitų į save kaip į tai, iš ko jis pradžioje išėjo, tai jis nieko nežinotų apie savo pradinę būklę (Urstand)". Žodį *Urstand* jis vartoja substancijai žymėti; ir labai gaila, kad mes šio žodžio, ir kai kurių kitų, nedrįstame vartoti. „Be bjaurumo gyvenimas neturėtų nei jautrumo, nei noro, veiksmo, neturėtų nei supratimo, nei mokslo. – Jeigu slėpiningas Dievas, kuris yra vientisa esybė ir valia, neišvestų savęs savo valia iš savęs, iš amžinojo mokslo saikingume ir neįvestų savęs į valios *atskirtumą,* o šį atskirtumą – į *įjungtumą*" (tapatumą), „į gamtinį ir kūrinių gyvenimą, ir jeigu šis atskirtumas gyvenime nesusidurtų su pasipriešinimu, kaip galėtų atsiskleisti Dievo, kuris yra tiktai vienas, valia? Kaip vienoje vienintelėje valioje būtų galimas savęs paties pažinimas?"[241]

Mes matome, kad Böhme gerokai pranoksta tuščią aukščiausios esybės ir t. t. abstrakciją.

b. Jis sako: „Visų esybių pradžia yra *žodis* kaip Dievo iškvėpimas, ir Dievas buvo amžinas vienis amžinybėje, o taip pat ir pasilieka amžinybėje. Žodis yra amžina pradžia ir toks lieka amžinai; juk jis yra amžinojo vienio apsireiškimas, kuriuo ir per kurį dieviškoji jėga atvedama į kokio nors dalyko mokslą. Kai sakome „Žodis", mes suprantame atvirą Dievo valią", tačiau „kai sakome „Dievas", suprantame slėpiningąjį Dievą, iš kurio amžinai kyla Žodis. Žodis" (Sūnus) „yra dieviškojo vienio ištekėjimas, tačiau jis yra pats Dievas kaip apsireiškimas". (Λόγος yra apibrėžtesnis negu Žodis. Jis reiškia ir protą, ir kalbą, ir tatai yra gražus graikiško žodžio dvireikšmiškumas. Juk kalba yra grynoji dvasios egzistencija; tai yra daiktas, kuris, su-

voktas, sugrįžta į save.) „Tai, kas išteka, yra visų jėgų išmintis, spalvų, dorybių ir savybių pradžia ir priežastis."[242]

Visata yra ne kas kita, o kūrinio pavidalą įgijęs Dievo esmingumas.[243] Todėl „kai tu žvelgi į dangaus gelmes, į žvaigždes, stichijas, žemę" ir į tai, ką ji pagimdo, tu, žinoma, „nesuvoki savo akimis šviesios ir skaisčios dievybės, nors ji tenai yra"; tu matai tik jos kūrininį atvaizdą. „Bet jeigu tu pakylėsi savo mintis ir galvosi apie Dievą, kuris savo šventume viešpatauja šioje visatoje, tai prasibrausi pro visų dangų dangų ir pasieksi Dievą jo šventoje širdyje."[244] – „Dangaus jėgos visuomet darbuojasi, kad atvaizdais, augalais ir spalvomis atskleistų šventąjį Dievą ir kad jis būtų pažintas visuose daiktuose."[245]

c. Tatai yra *Sūnus.* Böhme sako: „Sūnus yra" iš Tėvo ir „Tėve, jis yra Tėvo širdis arba šviesa; ir Tėvas jį gimdo per amžių amžius." Nors Sūnus yra kitas asmuo negu Tėvas, tačiau jis nėra kitas, o yra tas pats Dievas kaip Tėvas, kurio atspindys jis yra.[246] „Sūnus yra širdis", tai, kas pulsuoja „Tėve. Visos jėgos, kurios yra Tėve, yra Tėvo savastis. Sūnus yra širdis arba branduolys visose jėgose. Tačiau jis yra visose jėgose, visame Tėve trykštančių džiaugsmų priežastis". (Pirmasis pradas yra saliteris, neutralumas.) „Iš Sūnaus kyla amžinasis dieviškas džiaugsmas ir trykšta visose Tėvo jėgose",[247] "kaip kad Saulė yra žvaigždžių širdis. Saulė reiškia kaip tik Sūnų; ji apšviečia dangų, žvaigždes, gelmę virš žemės ir veikia visuose daiktuose, kurie tik yra šiame pasaulyje. (Žvaigždžių ratas reiškia įvairiopas Tėvo jėgas.) Ji visoms žvaigždėms suteikia šviesą bei jėgą ir pastarąją valdo. (Tarp septynių dvasių viena yra Liuciferis.) Dievo Sūnus visų savo Tėvo jėgų gimdomas amžinai, kaip kad Saulė gimė iš žvaigždžių, jis visada gimdomas, jis nesukurtas, jis yra iš visų jėgų kilusi širdis ir spindėjimas. Jis šviečia visose Tėvo jėgose, ir jo jėga yra judrus, trykštantis džiaugsmas visose Tėvo jėgose; jis šviečia visame Tėve taip kaip Saulė šviečia visame pasaulyje. Juk jeigu Sūnus nešviestų Tėve, tai Tėvas būtų tamsus slėnis, nes Tėvo jėga nekiltų amžinybė po amžinybės ir dieviškoji esybė negalėtų egzis-

tuoti."[248] Šitas Sūnaus gyvybingumas yra svarbiausias punktas. – Apie šitą kilimą ir atsiskleidimą jis pateikia labai svarbių apibrėžčių.

d. „Iš tokio jėgų, kuriose save įžvelgia amžinojo vienio valia, apsireiškimo išplaukia *Ichts* supratimas ir mokslas, kadangi amžinoji valia žiūri į save šitame *Ichts*" (tai žodžių žaismas: *Ichts* susiejamas su *Nichts* (niekas), nes jis irgi yra negatyvumas; bet kartu jis yra *Nichts* priešybė, nes jame slypi savimonės *Ich* (aš)). Taigi Sūnus, kažkas apibrėžta, yra Aš, sąmonė, savimonė; abstraktus neutralumas yra Dievas, savęs sutelktumas į būties sau tašką yra Dievas. Kìta dabar yra Dievo *atvaizdas*. „Šis atvaizdas yra *mysterium magnum* kaip visų esybių ir kūrinių kūrėjas; juk jis yra" (visumos) „separatorius valios ištekėjime, separatorius, kuris amžinojo vienio valią padaro atskirą, taigi sukuria atskirumą valioje, iš kurios pradiškai kyla jėgos ir savybės."[249] Šitas *separatorius* „paskirtas gamtos valdytoju, kuriuo naudodamasi amžinoji valia valdo, kuria, sudaro ir formuoja visus daiktus".[250] Separatorius yra veikiantis, save skaidantis pradas, ir Böhme vadina jį, šį Ichts, taip pat ir *Liuciferiu,* pirmagimiu Dievo Sūnumi, kuris buvo pirmagimis angelas, turintis kūrinio pavidalą.[251] Tačiau šis Liuciferis nupuolė[252] ir vietoj jo atėjo Kristus.[253]

Toks yra velnio ryšys su Dievu; tatai yra kitabūtis ir po to būtis sau, būtis vienam, taigi kìta čia yra vienam. Tai yra blogio atsiradimas Dieve ir iš Dievo. Tokia yra didžiausia Jakobo Böhme's minčių gelmė. – Šitas Liuciferis yra puolęs, yra nupuolęs. Juk *Ichts* – savęs paties žinojimas, *ašumas* (*Ichheit* yra žodis, sutinkamas Böhme's veikaluose) – yra savęs savyje atvaizdavimas, savęs įsivaizdavimas savyje, būtis sau, ugnis, kuri viską išdegina savyje. Tatai yra negatyvumas separatoriuje, kančia arba tai, kas yra Dievo *pyktis;* šis Dievo pyktis yra pragaras ir velnias, kuris savo paties pastangomis save įsivaizduoja savyje. Tatai yra labai drąsu ir spekuliatyvu; taip Böhme mėgina iš paties Dievo suvokti Dievo pyktį. Valia, *Ichts* yra ir *patybė* (Selbheit); tai yra *Ichts* (Ichheit, ašumo) virtimas *Nichts*

(nieku), ir tai reiškia, kad Aš save įsivaizduoju savyje.[254] Jis sako: „Dangus ir pragaras yra taip toli vienas nuo kito, kaip diena ir naktis, kaip *Ichts* ir *Nichts*".[255] – Čia Böhme nusileidžia į pačias dieviškosios esybės gelmes; blogis, materija, nesvarbu, kaip jis būtų vadinamas, yra Aš = Aš, būtis sau, ir tai yra tikras negatyvumas. Anksčiau tai buvo *nonens,* kuris pats yra pozityvus, tamsa; tikrasis negatyvumas yra Aš. Tai nėra kažkas bloga todėl, kad tai vadinama blogiu; tiktai dvasioje suvokiamas blogis, koks jis yra pats savaime, – Böhme jį vadina taip pat ir patybe. Pavyzdžiui, jis sako: „Kur Dievo valia nori pareikšti save daikte, ten Dievas apsireiškia; tokiame apsireiškime būna ir angelai. O kur Dievas daikte nenori susieti su juo savo valios, ten Dievas jam" (pačiam) „neapsireiškia, bet būna jame *tik pats savyje,* neveikdamas kartu su pačiu daiktu"; tada „daikte būna jo paties valia, jame tūno velnias ir viskas, kas yra už Dievo."[256]

e. Apibrėžtesnę šito kilimo formą Böhme apibūdina jam įprastu vaizdų būdu. Šitas „separatorius išskleidžia iš savęs savybes, taip jų atsiranda begalinė daugybė ir šitaip amžinasis vienis padaro save juslinį" (taigi jis egzistuoja kitiems) „ne pagal vienybę, o pagal vienybės ištekėjimą". Būtis savyje ir daugybė yra absoliučiai priešingos dėl sąvokos, kurios Böhme neturi: būtis sau ir būtis kitam, kitas jos aspektas yra priėmimas atgal. Böhme blaškosi tariamuose prieštaravimuose, nerasdamas išeities. „Tačiau ištekėjimas pasklinda labai toli ir pasiekia didžiausią *aštrumą,* įgyja ugningumo pobūdį", tampa tamsia *ugnimi* be šviesos, tamsa, uždarumu, patybe;[257] šita ugnis, kildama ir aštrėdama, „didingai tampa amžinuoju vieniu ir *šviesa*". Taip prasiveržia šviesa; ir ši šviesa yra forma, kurioje baigiasi kitas pradas. Ir tai yra sugrįžimas į vienį. „Per tai" (per ugnį) „amžinoji jėga tampa godi ir veikli, ir" (ugnis) „yra jautrios" (jaučiančios) „gyvybės pradinė būklė" (esmė), „kadangi jėgų žodyje būva (urständet) amžina, jautri gyvybė. Juk jeigu gyvybė neturėtų jautrumo, tai joje nebūtų jokios valios ir veikimo; tačiau kankinimas" – baimė, kančia – „padaro ją"

(visą gyvybę) „veikiančią ir valingą. Ir ugnies dėka kylanti tokio uždegimo šviesa daro ją džiaugsmo kupiną; juk ji yra kankinimo *patepimas.*"[258]

Šitą mintį Böhme lipdo daugeliu formų, kad pagautų *Ichts,* separatorių, kaip jis „bruzda" iš Tėvo.[259] Kokybės randasi didžiajame saliteryje, juda, iškyla, „barasi". Böhme mato Tėve *aitrumo* kokybę ir tada *Ichts* atsiradimą įsivaizduoja kaip paaštrėjimą, sutelkimą, kaip *žaibą.* Šita šviesa yra Liuciferis. Būtį sau, savęs girdėjimą Böhme vadina sutelkimu į vieną tašką. Tatai yra aitrumas, aštrumas, persmelktumas, *įniršis;* prie šių dalykų priskiriamas Dievo pyktis. Su jais siejamas blogis; čia Böhme pagauna Dievo kìta pačiame Dieve. „Šitas šaltinis gali įsiliepsnoti nuo didelio barimosi ir pakilimo. Sutelktumu formuojama sukurtoji esybė, ir taip" suvokiamu būdu „sukuriamas dangaus kūnas. Tačiau kai jis" – aitrumas – „pakilimu uždegamas (tai valioja tik kūriniai, padaryti iš saliterio), tai jis tampa deginančia Dievo pykčio versme, kuri srūva."[260] Plyksteli žaibas. „Žaibas yra šviesos motina, nes žaibas gimdo šviesą iš savęs, ir yra įniršio tėvas, nes įniršis žaibe išlieka kaip sėkla Tėve. Ir tas pats žaibas taip pat gimdo *toną,* arba *garsą";*[261] žaibas apskritai yra absoliučiai gimdantis. Žaibas dar yra susijęs su skausmu; šviesa yra supratimą kurianti. Dieviškasis gimimas[262] yra žaibo, visų kokybių gyvybės iškilimas.[263] Visa tai mes pateikiame iš „Auroros".

f. Veikale „Quaestionibus theosophicis" Böhme separatoriui, šitai priešpriešai, nusakyti dar vartoja „taip" ir „ne" formą. Jis sako: „Skaitytojas turi žinoti, kad šitame „taip" ir „ne" esti visi daiktai, ar jie būtų dieviški, velniški, žemiški, arba dar kaip kitaip vadinami. Viena, kaip „taip", yra vien tik jėga ir gyvybė, tai yra Dievo tiesa arba pats Dievas. Jis būtų pats savyje nepažinus ir jame nebūtų jokio džiaugsmo, arba pakilumo, arba jautrumo" – gyvybės – „jeigu nebūtų „ne". „Ne" yra „taip" arba tiesos priešybė" (šitas negatyvumas yra viso žinojimo, supratimo principas), „kad tiesa būtų akivaizdi ir būtų kažkas, kame yra tam tikras *contrarium,* kame amžinoji meilė

yra veikianti, jaučianti, norinti, ir tai, ką reikia mylėti. Ir vis dėlto mes negalime sakyti, kad „taip" yra atskirtas nuo „ne" ir kad tai yra du šalia vienas kito esantys daiktai; jie yra tik vienas daiktas, bet jie patys išsiskaido į du pradus ir sudaro du centrus, nes kiekvienas daiktas veikia ir nori pats savyje. – Be šiųdviejų „taip" ir „ne", kurie yra nuolatiniame tarpusavio ginče, visi daiktai būtų niekas ir ramiai tūnotų nejudėdami. – Jeigu amžinoji valia pati netekėtų iš savęs ir nevestų savęs į tai, kas malonu, tai nebūtų nei jokio pavidalo, nei skirtingumo, o visos jėgos" tada „būtų tik viena jėga. Taigi negalėtų taip pat būti ir jokio supratimo; juk supratimui duoda pradžią (turi savo substanciją) „daugybės skirtingumas, kadangi tuo atveju viena savybė mato, išmėgina kitą ir nori kitos. – Ištekėjusi valia nori nevienodumo, kad ji skirtųsi nuo vienodumo ir būtų savo pačios kažkas, kad ji būtų kažkas, kas mato ir jaučia amžinąjį regėjimą. Ir iš savosios valios atsiranda „ne"; juk ji nukreipia save į savastingumą kaip į malonumą sau pačiai. Ji nori kažkas būti ir nesilygina su vienybe; juk vienybė yra ištekantis „taip", kuris taigi amžinai būna savo paties kvėpavime ir yra nejautrumas: juk ji neturi nieko, kame ji galėtų save jausti, tik nukrypusios valios malonumą, taigi tik „ne", kuris yra „taip" priešybė, kuriame „taip" atsiskleidžia ir kuriame ji turi kažką, ko ji gali norėti."[264]

„Ir „ne" todėl ir vadinasi „ne", kad jis yra sugrįžęs geismas kaip įimantis polinkį į „ne". – Ištekėjusi geidžiančioji valia yra sutraukianti ir sugauna save savyje; iš jos kyla pavidalai ir savybės – aštrumas, judėjimas, pojūtis. Ketvirtoji savybė yra ugnis kaip spindesio žaibas, jam duoda pradžią didžiojo baugaus aštrumo ir vienybės sutelktumas. – Taigi sutelktume tūno *baimė*, ir šitoje baimėje nutveriama vienybė, kuri kaip iškilus džiaugsmas tampa žvilgsniu arba tviskesiu". Tatai yra vienybės įsiveržimas. „Taigi šviesa glūdi (urständet) tamsoje, nes vienybė tampa šviesa ir geidžiančios dvasios malonumas savybėse tampa ugnine dvasia, kurios šaltinis ir pradžia glūdi aitriame, šaltame aštrume. – Ir todėl Dievas yra piktas" ir „pa-

vydus Dievas", ir iš čia kyla blogis. „a) pirmoji sutraukimo savybė yra „ne"; toliau eina b) aštrumas; c) tvirtumas; d) jautimas; e) ugnis-kančia-šaltinis, pragaras arba urvas, slaptumas. Penktoji savybė, meilė, sukuria ugnyje, kaip kankynėje, kitą pradą kaip didžiausią meilės ugnį."[265] – Tatai yra svarbiausioji antrojo punkto apibrėžtis. – Böhme blaškosi šiose gelmėse, kadangi jam trūksta sąvokų ir jis naudojasi tik tomis formomis, kurios paimtos iš religijos ir chemijos; pastarąsias formas jis tada prievartauja, kad išreikštų savo idėjas, bet taip gimsta barbariški posakiai ir dėstymas darosi nesuprantamas.

g. „Iš šito jautrumo amžinojo veikimo kilo *regimasis* pasaulis; pasaulis yra ištekėjęs žodis, įvedęs save į savybes, kadangi savybėse atsirado savoji valia. – Pagal tokią formą separatorius įtraukė žodį į savo valią."[266]

3. Galiausiai trečiasis momentas yra Trejybės formos, šviesos, separatoriaus ir jėgos vienybė; tatai yra *Dvasia*. Šis trečiasis momentas, Dvasia, iš dalies glūdi jau tame, kas buvo išdėstyta. „Visos žvaigždės reiškia Tėvo jėgą, iš jų kilo Saulė" (jos yra vienybės priešprieša). „Iš visų žvaigždžių išteka jėga, kuri yra kiekvienoje žvaigždėje; o Saulės jėga, karštis ir spindesys nueina ir į gelmę", atgal į žvaigždes, į jėgą. „Gelmėje visų žvaigždžių jėga kartu su Saulės spindesiu ir karščiu yra vienas daiktas" (šviesa yra kankinimo patepimas, džiaugsmas, meilumas); tai yra tarsi judinantis Dvasios kunkuliavimas. – Dabar visoje Dievo gelmėje nėra nieko, tik Sūnus, nieko, tik visokeriopa ir neišmatuojama Tėvo jėga ir Sūnaus šviesa; Tėvo gelmėje yra gyvybinga, visagalė, visažinė, visa girdinti, visa matanti, visa užuodžianti, visa ragaujanti, visa jaučianti Dvasia, kurioje, kaip Tėve ir Sūnuje, yra visa jėga, spindesys ir išmintis."[267] Tatai yra meilė, visų jėgų nuraminimas šviesos, Sūnaus dėka. – Mes matome, kad prie šių dalykų priklauso ir tai, kas jusliška.

Taigi Böhme esmingai turi vaizdinį, kad „Dievo esybė" (kilusi iš amžinosios gelmės kaip pasaulis) „nėra tai, kas toli, kas turi ypatingą padėtį arba vietą; juk" esmė, „gamtos ir kūrinijos

gelmė yra pats Dievas."[268] – „Nemanyk, kad danguje esama kokio nors kūno" – septynios trykštančios dvasios gimdo šį kūną, širdį[269], – kuris visų kitų dalykų atžvilgiu vadinamas Dievu. Ne, visa jėga, kuri yra dangus ir visų dangų dangus, yra gimdoma ir vadinasi Dievas Tėvas, iš kurio amžinai gimsta visi Dievo angelai ir žmogaus dvasia. – Tu negali nurodyti vietos nei danguje, nei šiame pasaulyje, kurioje nebūtų Dievo gimimo. – Šventosios Trejybės gimimas vyksta ir tavo širdyje; visi trys asmenys gimsta tavo širdyje – Dievas Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia. – Dieviškojoje jėgoje – visur yra dieviškojo gimimo šaltinis, ten jau yra visos septynios Dievo šaltinio dvasios, tarsi tu užsklęstum erdvinį, sukurtąjį ratą ir turėtum jame dievybę."[270] Kiekvienoje dvasioje slypi visos dvasios.

Šią Trejybę jis laiko visuotiniu gyvenimu, visiškai visuotiniu kiekvieno daikto ir kiekvieno atskiro daikto gyvenimu; tai yra absoliučioji substancija. Jis sako: „Kiekvienas daiktas šiame pasaulyje atsiranda pagal panašumą šitai Trejybei. Jūs, akli žydai, turkai ir pagonys, atmerkite sielos akis; parodysiu jums jūsų kūne ir visuose gamtiniuose daiktuose, žmonėse, gyvūnuose, paukščiuose ir kirminuose, taip pat medyje, akmenyje, augaluose, lapuose ir žolėje vienodumą su Šventąja Trejybe Dieve. Jūs sakote, kad yra viena vieninga esmė Dieve, kad Dievas neturi jokio Sūnaus. Dabar atverk akis ir pažvelk į save patį; žmogus sukurtas pagal Dievo panašumą ir iš Dievo jėgos jo Trejybėje. Pažvelk į savo vidaus žmogų, ir tu tai šviesiai ir aiškiai pamatysi, jeigu tik nesi kvailys ir neprotingas gyvūnas. Žiūrėk: savo širdyje, gyslose ir smegenyse tu turi savo dvasią; kiekviena jėga, kuri juda tavo širdyje, gyslose bei smegenyse ir kurioje yra tavo gyvybė, reiškia Dievą Tėvą. Iš jėgos kyla (gimsta) tavo šviesa, todėl tu toje pačioje jėgoje matai, supranti ir žinai, ką privalai daryti; juk ta pati šviesa mirga visame tavo kūne ir visas kūnas juda jėgoje ir pažinime; tai yra Sūnus, kuris tavyje gimsta". Ši šviesa, šis matymas, supratimas yra antroji apibrėžtis; tai yra santykis su pačiu savimi. „Iš tavo šviesos į tą pačią jėgą išteka protas, sam-

protis, menas ir išmintis, kad valdytų visą kūną ir skirtų viską, kas yra už kūno. Ir abu šie ištekėjimai tavo sielos valdyme yra vienas dalykas, *tavo dvasia;* ir tai reiškia Dievą, Šventąją Dvasią. Ir Šventoji Dvasia iš Dievo viešpatauja ir šitoje dvasioje tavyje, juk tu esi šviesos, o ne tamsos vaikas."[271] – „Dabar žiūrėk: medyje, akmenyje ir augale yra trys daiktai, ir niekas negali nei gimti, nei augti, jeigu iš tų trijų kame nors trūksta bent vieno. Pirmiausia yra jėga, iš kurios atsiranda kūnas, nesvarbu, ar tai medis, ar akmuo, ar augalas; po to tame pačiame daikte yra sultys, kurios yra daikto širdis; trečia, jame yra trykštanti jėga, kvapas arba skonis, taigi daikto dvasia, iš kurios jis auga ir didėja; jeigu iš šių trijų vieno trūksta, tai daikto negali būti."[272] – Taigi Böhme viską traktuoja kaip šią trejybę.

Kai Böhme leidžiasi į *detales,* iškart matyti, kad jis pasidaro miglotas. Todėl iš jo filosofijos atskirybių išskleidimo nedaug ką galima pasisemti. Pavyzdžiui, apie tokį jo dėstymą pasakytina kad ir tai (kaip jo manieros suprasti gamtinius daiktus pavyzdys), kad jis, toliau sekdamas gamtos būtį kaip dieviškojo mokslo priešingybę,[273] kaip sąvoka naudojasi tuo, ką mes vadiname daiktais. Kūrinija, pavyzdžiui, turi „trejopas jėgas arba dvasias skirtinguose centruose, bet viename kūne. α. Pirmoji ir išorinė dvasia yra rupi siera, druska ir gyvsidabris; ji yra keturių stichijų" (ugnies, vandens, žemės, oro) „esmė arba žvaigždžių esmė. Ji sudaro regimąjį kūną pagal žvaigždžių padėtį arba planetų ir dabar įsiliepsnojusių stichijų savybę, taigi pagal didžiausią pasaulio dvasios jėgą. Separatorius sudaro signatūrą arba pateikia suženklinimą", taigi nustato patybę. Druska, saliteris, yra daugmaž tai, kas neutralu; merkas (taip pat markas) yra veiklumas, neramumas kaip maitinimo priešingybė; rupi siera yra negatyvi vienybė. β. „Kita dvasia slypi sieros *aliejuje* ir yra penktoji esencija kaip keturių stichijų šaknis. Tai yra rupios, kankinamos sieros ir druskos dvasios nuraminimas ir džiaugsmas, tikroji augančios gyvybės priežastis, gamtos džiaugsmas, kokia kad yra Saulė stichijose",[274] taigi netarpiškas gyvybės pradas. „Vidiniame anos ru-

pios sieros pagrinde matyti gražus, aiškus kūnas, kuriame žėri iš dieviškojo ištekėjimo įspindėta gamtos šviesa."[275] Įimtus dalykus ženklina išorinis separatorius, kurdamas ir formuodamas augalus, kurie pasisavina šį rupų maistą.[276] – γ. „Trečioji dvasia yra *tinktūra*, dvasinė ugnis ir šviesa, aukščiausiasis pamatas, iš kurio kyla pradinis savybių skaidymasis šio pasaulio esmėje" – *fiat* („tebūnie") yra kiekvieno daikto žodis,[277] – „ir pagal savąsias savybes priklauso amžinybei. Jos pradinė būklė yra šventoji Dievo jėga".[278] – „Kvapas yra šitos tinktūros jautrumas."[279] – „Stichijos yra tiktai vidinės jėgos buveinė ir priešprieša, tinktūros judėjimo priežastis."[280] – Jusliniai daiktai visiškai praranda šios juslinės sąvokos jėgą, tačiau nepraranda jėgos kaip tokios: Böhme's dėstymas sunkus ir barbariškas, tačiau jis atskleidžia begalinės esybės buvimą ir jos vienybę su tikrove.

Gamta yra pradinis separatoriaus ištekėjimas, tačiau kaip dieviškosios esybės priešpriešą būtina įžvelgti dvejopą gyvenimą: be ano laikino gyvenimo, reikia matyti ir amžinąjį, kuriam duotas dieviškasis supratimas; šis gyvenimas yra amžinojo dvasinio pasaulio pagrindas, dieviškosios priešpriešos (ašumo) *mysterium magnum*, jis yra buveinė dieviškosios valios, kurios dėka jis apsireiškia, bet neapsireiškia jokiam savos valios savitumui. Žmogus kaip tik šiame centre savaime turi abu gyvenimus – jis kilęs iš laiko ir amžinybės:[281] α) jis gyvena „amžinajame samprotyje vieningos geros valios, kuri yra tam tikras saikingumas" – visuotinybė; β) jis „yra pradinė valia gamtos kaip centrų įjungtumo, kadangi kiekvienas centras išsiskaidyme kaip sava *mysterium* arba siela įjungia save į tam tikrą vietą prie ašumo ir savarankiškos valios. α. Pirmoji valia geidžia tik savo vienodumo priešpriešos. β. Antroji valia – savagimė, gamtinė valia tamsios impresijos patybės vietoje – irgi geidžia vienodumo kaip priešpriešos, įgytos savo pačios įjungtumu; dėl tokio įjungtumo ji negeidžia nieko, tik savo kūniškumo kaip gamtinio pagrindo."[282] – Šitas Aš, tamsa, kančia, ugnis, Dievo pyktis, būtis savyje, savęs įjungimas, tvirtumas dabar yra

tai, kas pasirodo atgimime; Aš sudūžta, kankynė paverčiama tikra ramybe – taip kaip tamsi ugnis virsta šviesa.[283]

Tokios yra svarbiausios Böhme's mintys. Gilios jo mintys yra: α) šviesos, Dievo Sūnaus gimimas iš kokybių, – tai pati gyviausia dialektika; β) savęs paties išskaidymas. Negalima nepripažinti, kad jo minčių dėstymas barbariškas, ir, kad išreikštų mintį žodžiais, jis per prievartą vartoja juslinius vaizdinius, tokius kaip saliteris, tinktūra, esencija, kančia, baimė ir t. t. Tačiau lygiai taip negalima nepripažinti didžiausios gelmės, kurią jis pasiekė mėgindamas suvienyti absoliučias priešybes; jis šias priešybes suvokia grubiausiu, primityviausiu būdu, tačiau jų trapumas jo neatbaido ir jis siekia jų vienybės. Šita grubi ir barbariška gelmė, nors ji nesiremia sąvoka, yra tam tikra dabartis, intuityvus kalbėjimas remiantis pačiu savimi, kalbėjimas, pats savyje viską turintis ir viską žinantis. – Dar paminėtina jo maldinga prigimtis, jo veikalams būdingas dvasinis ugdymas ir juose nužymėtas sielos kelias. Jo veikalai tikrai gilūs ir nuoširdūs; ir kas perpras jo filosofavimo formą, tas atras šitą gilumą ir nuoširdumą. Tačiau tatai yra tokia forma, su kuria neįmanoma susitaikyti ir kuri neleidžia apibrėžtai įsivaizduoti jo filosofijos detalių. Ir vis dėlto negalima neįvertinti, koks gilus spekuliatyvumo poreikis slypėjo šiame žmoguje.

Antras skyrius

MĄSTANČIOJO SAMPROČIO PERIODAS

Tik dabar iš tikrųjų priėjome prie naujojo pasaulio filosofijos ir ją pradėsime nuo Kartezijaus. Kartu su juo mes iš tiesų įžengiame į savarankišką filosofiją, kuri žino, kad ji savarankiškai ateina iš proto ir kad savimonė yra esminis tiesos momentas. Čia, galima sakyti, esame namie, ir kaip tas jūrininkas po ilgos kelionės audringa jūra galime sušukti „Žemė!". Kartezijus yra vienas iš tų žmonių, kurie vėl viską pradeda nuo pat pradžių; jis yra naujųjų laikų išsimokslinimo ir mąstymo pradžia. (Reikėjo nemažai laiko, kad būtų aptiktas buvęs filosofijos kelias. Vokietis, juo vergiškesnis iš vienos pusės, juo nežabotesnis iš kitos; ribotumas ir nesaikingumas, originalumas – štai tas šėtonas-angelas, kuris mus kumščiuoja.)

Šio naujo periodo principas yra mąstymas, pats iš savęs plaukiantis mąstymas, tas vidujiškumas, kuris apskritai matyti krikščionybėje ir kuris yra protestantizmo principas. Dabar visuotinis principas yra tvirtai laikytis vidujiškumo kaip tokio, atsisakyti negyvo išoriškumo ir autoriteto kaip kažko nepriderama. Pasak šio vidujiškumo principo, dabar mąstymas, mąstymas pats sau, yra skaisčiausia vidujybės viršūnė, tas vidujiškumas yra tai, kas save formuoja sau; ir šis principas prasideda nuo Descartes'o. Tatai yra pats sau laisvas mąstymas, kuris privalo galioti, kuris privalo būti pripažintas; šitai įmanoma tik todėl, kad manyje yra mano laisvas mąstymas, ir tik tokiu būdu jis man yra patvirtinamas. Tatai reiškia ir tai, kad šis mąstymas yra visuotinis pasaulio ir individų reikalas bei principas: tai, kas galioja, kas pasaulyje privalo būti tvirtai įteisinta, žmogus turi įžvelgti savo mintimis; tai, kas privalo galioti kaip kažkas tvirta, turi būti įteisinta mąstymu.

Tik dabar įžengiame į tikrąją filosofiją nuo pat to laiko, kai gyvavo neoplatoniškoji mokykla ir su ja susijusi filosofija; tai

nauja filosofijos pradžia. Todėl ir ankstesnėse filosofijos istorijose, parašytose XVII amžiuje (vienas iš tokių autorių yra, pavyzdžiui, Stanley), randame tik graikų ir romėnų filosofiją, o krikščionybė jau yra filosofijos pabaiga: taigi krikščionybėje ir nuo jos nebebuvo jokios filosofijos, nes ji nebereikalinga. Viduramžių filosofinės teologijos principas nebuvo laisvas, pats iš savęs plaukiantis mąstymas; o dabar toks mąstymas tampa principu. Tačiau nesitikėkime, kad turėsime reikalą su filosofiniu principu, kuris pats save metodiškai plėtos iš minties. Mąstymas yra principas, o tai reiškia, kad tai, kas privalo galioti, galioja tik mąstymo dėka. Prielaida tampa senas įsigalėjęs požiūris, kad žmogus pasiekia tiesą tik mąstydamas; tatai yra besąlygiškas pagrindas. Tačiau tai dar nėra toks mąstymas, kuris iš savęs išskleidžia daugį, pasaulėžiūrą – Dievo apibrėžtį, tokią pasaulio, kuris reiškiasi, apibrėžtį, kuri atskleistų jį kaip būtinai išplaukiantį iš mąstymo; šiuo atveju mes turime tik patį mąstymą, bet kokio turinio, kurį pateikia vaizduotė, stebėjimas, patyrimas, mąstymą.

Viena vertus, tai yra *metafizika*, antra vertus, – atskiri mokslai, taigi viena pusė čia yra abstraktus mąstymas kaip toks, o kita – iš *patyrimo* kylantis to mąstymo turinys; šios dvi linijos yra abstrakčiai susipriešinusios, tačiau jų išsiskyrimas nėra itin griežtas. Tiesa, mes prieiname net iki priešpriešos: apriorinio mąstymo, teigiančio, kad tas apibrėžtis, kurios mąstymui privalo galioti, jis turi įgyti pats iš savęs, ir požiūrio, kad mes pradedame nuo patyrimo, kad tik juo remdamiesi turime spręsti, turime mąstyti ir t. t. Tatai yra racionalizmo ir empirizmo priešprieša, bet ji yra šalutinė, nes ir filosofavimas, kuris siekia, kad jam galiotų tik imanentinės mintys, – ir tas filosofavimas ne tik remiasi tuo, kas metodiškai išplaukia iš mąstymo būtinumo, bet ir įgyja savo turinį iš patyrimo – ir vidinio, ir išorinio; taigi metafizinė pusė elgiasi ir empiriškai. Filosofijos forma, kurią mąstymas *pirmiausia* sukuria, yra metafizika, *mąstančiojo sampročio forma; antra* forma yra *skepticizmas* ir *kriticizmas*, kurie sukyla prieš

mąstantįjį samprotį, prieš metafiziką kaip tokią ir prieš empirizmo ginamą bendrybę. Pagrindiniai pirmo periodo, metafizikos, veikiantieji asmenys yra Kartezijus, Spinoza, Locke'as, Leibnizas ir t. t., taip pat prancūzų materialistai. Kita forma yra šios metafizikos kritika, jos neigimas ir mėginimas pažinimą traktuoti kaip esantį patį sau, kai apibrėžtys kildinamos iš paties pažinimo; šiuo atveju nagrinėjama, kokios apibrėžtys iš pažinimo išplaukia.

Pirmas skirsnis

METAFIZIKOS PERIODAS

Pačioje metafizikoje mes susiduriame su substancialumo ir individualumo priešpriešа. Pirmasis iš jų yra nors ir neangažuota, bet nekritiška metafizika – Descartes'o *ideae innatae;* čia pagrindinis dalykas yra nuoseklumas ir metodas, o antrasis (pirmiausia tai Locke'o filosofija) užsiima minčių kilme, jų pateisinimu, tačiau tai dar nėra klausimas, ar jos yra teisingos savaime ir sau. Substancija yra natūralizmas, spinozizmas; spinoziškoji substancija ir prancūzų materializmas yra lygiagretūs. Substancijos kategorija čia pasirodo kaip iš empirizmo kylančios sampročio abstrakcijos rezultatas; mes ją turime ir randame Spinozos filosofijoje. Taip pat lygiagrečios yra prancūzų metafizika ir vokiečių volfiškoji metafizika. Apskritai čia yra bendra, sumišu tai, kas aprioriška ir kas aposterioriška; tai, kas aposterioriška, mąstymu paverčiama abstrakcija. Metafizikai būdinga substancijos tendencija; kovojant su dualizmu, joje tvirtai laikomasi vieno mąstymo, vienos vienybės, kaip kad senieji filosofai laikėsi būties. Ant savo, ant savito pagrindo atsistojusi filosofija principo požiūriu visiškai išsižada teologijos. Mąstymo principą filosofija teigia kaip pasaulio principą; jos požiūriu, pasaulyje viską reguliuoja mąstymas. Protestantiškas principas yra tas, kad krikščionybėje vidujiškumas visuotinai įsisąmoninamas kaip mąstymas, kaip dalykas, į kurį

gali pretenduoti kiekvienas; taip, mąstymas – tai kiekvieno pareiga, ir viskas juo paremta. Taigi filosofija yra visuotinis dalykas, ir apie ją gali spręsti kiekvienas, nes kiekvienas savaime yra mąstantis.

A. PIRMAS POSKIRSNIS

1. Descartes'as

René Descartes'as yra tikrasis moderniosios filosofijos pradininkas, tos filosofijos, kurios principas yra mąstymas. Mąstymas sau joje yra skirtingas nuo filosofuojančios teologijos, kuri jį perkelia kiton pusėn; mąstymas įsitvirtina naujoje dirvoje. Neįmanoma pervertinti šio žmogaus poveikio savo amžininkams ir apskritai naujiesiems laikams. Taigi jis yra herojus, kuris filosofijos reikalą vėl pradėjo iš pat pradžių ir iš naujo konstitavo filosofijos pagrindą, ant kurio ji sugrįžusi vėl atsistojo prabėgus tūkstančiui metų. Didžiulis poveikis, kurį Kartezijus padarė savo amžiui ir apskritai filosofijos raidai, pirmiausia buvo tas, kad jis laisvu ir paprastu, bet kartu ir populiariu būdu, atsisakęs visų prielaidų, pradėjo nuo visiems suprantamos minties ir visiškai paprastų teiginių, pažinimo turinį redukavo į mąstymą ir tįsumą, arba būtį, ir taip minčiai tarsi nurodė šitą savo atskleistą priešpriešą. Taigi, atsisakęs visų prielaidų, jis pradeda nuo mąstymo, kuriam suteikia apibrėžto, aiškaus sampročio formą; šito mąstymo negalima pavadinti spekuliatyviu mąstymu, spekuliatyviu protu. Tatai yra tvirtos apibrėžtys, tačiau tik minties apibrėžtys, nuo kurių jis pradeda ir kuriomis vadovaujasi; tokia buvo jo laiko maniera. Tai, ką prancūzai vadina tiksliaisiais mokslais, apibrėžto sampročio mokslais, atsirado kaip tik tuo metu. Filosofija ir tikslieji mokslai tada dar nebuvo atsiskyrę; šis skilimas įvyko vėliau.

Jo *gyvenimas:* Descartes'as gimė 1596 m. La Hė mieste Turenėje senos bajorų giminės šeimoje. Jis įgijo įprastą išsilavi-

nimą vienoje jėzuitų mokykloje, parodęs didelius gabumus; būdamas gyvo ir neramaus būdo, jis su nepasotinamu įkarščiu puldinėjo į visas puses, žavėjosi visomis sistemomis ir formomis, studijavo, be senosios literatūros, ypač filosofiją, matematiką, chemiją, fiziką, astronomiją ir t. t. Tačiau jo jaunystės mokslai jėzuitų mokykloje bei paskesnės studijos, į kurias jis uoliai pasinėrė, jam sukėlė didelę antipatiją pačiam studijavimui iš knygų; šią mokslo įstaigą jis paliko. Jis sutriko, jį apėmė nenumaldomas ilgesys, tačiau jo mokslo potroškis tik dar labiau sustiprėjo.[284]

Dar aštuoniolikos metų jaunuolis jis atvyksta į Paryžių ir pasineria į aukštuomenės gyvenimą. Bet ir čia neradęs pasitenkinimo, jis greitai palieka visuomenę ir vėl grįžta prie studijų. Jis incognito pasitraukia į vieną Paryžiaus priemiestį ir ten nuošaliai gyvena studijuodamas, ypač matematiką, pasislėpęs nuo visų savo buvusių pažįstamų, bet po dvejų metų senieji draugai jį čia aptiko, ištraukė iš vienumos, ir jis vėl buvo įvesdintas į aukštuomenės gyvenimą. – Dabar Descartes'as vėl visiškai atsisako knyginių studijų, teikia pirmenybę tikram gyvenimui, tikrovei. Jis išvyksta į Olandiją ir stoja į karinę tarnybą; netrukus, 1619 m., pirmaisiais Trisdešimties metų karo metais, jis savanoriu įstoja į bavarų kariuomenės būrį ir, vadovaujamas Tilly, atlieka daug karo žygių. (Daug kas nerasdavo pasitenkinimo moksluose, ir tada toks jaunuolis tapdavo kareiviu – bet ne todėl, kad mokslų jam buvo per maža, o todėl, kad mokslų jam buvo per daug, kad jie jam buvo per aukšti.) Žiemos kampanijų metu jis uoliai studijavo; pavyzdžiui, Ulme jis susipažino su vienu piliečiu, labai gerai išmanančiu matematiką. Jis dar labiau atsidėjo studijoms per žiemos kampaniją Noiburge prie Dunojaus, kur jame pirmą kartą nubudo gilus noras praminti naują kelią filosofijoje, ją performuoti; jis davė įžadą Dievo motinai, kad kaip piligrimas nuvyks į Loretą, jeigu ji padės jam įvykdyti šį sumanymą ir jis pagaliau nusiraminęs galės susitaikyti su savimi. – Jis taip pat dalyvavo mūšyje prie Prahos,

13*

kuriame Frydrichas Pfalcietis neteko Bohemijos karūnos. Dar mažiau pasitenkinimo jam teikė tokių laukinių scenų reginiai; 1621 m. jis atsisakė karinės tarnybos ir leidosi į kelionę po kitas Vokietijos vietas, paskui po Lenkiją, Prūsiją, Šveicariją, Italiją, Prancūziją.[285]

Tada, viliojamas didesnės laisvės, jis sugrįžta į Olandiją, kad įgyvendintų savo sumanymą; čia jis gyvena Ruhėje nuo 1629 m. iki 1644 m., ir tai buvo laikotarpis, kai jis parašė ir išleido didžiumą savo veikalų, taip pat gynė juos nuo įvairiausių užsipuolimų, kurių susilaukė ypač iš dvasininkijos. Tada Švedijos karalienė Kristina jį pakvietė į Stockholmą, į savo dvarą, kuris buvo garsiausių to meto mokslininkų būrimosi vieta; ten jis mirė 1650 m.

Descartes'as davė naują postūmį ne tik filosofijai, bet ir matematikai. Daugelis svarbiausių metodų buvo jo atradimas, jais remiantis vėliau buvo gauti puikiausi aukštosios matematikos rezultatai. Jo metodas dar ir dabar yra esminis matematikos pagrindas; Kartezijus yra analitinės geometrijos išradėjas, taigi ir šioje srityje yra tas žmogus, kuris moderniajai matematikai nurodė kelią. Jis taip pat užsiiminėjo fizika, optika, astronomija ir padarė šiuose moksluose didžiausių atradimų. Tačiau visi šie dalykai nepriklauso mūsų dabartiniam nagrinėjimui.

1. *Filosofijai* jis suteikė visiškai naują posūkį; nuo Descartes'o prasideda nauja filosofijos epocha, kurioje kultūra įgijo galimybę savo aukštosios dvasios principą išreikšti mintimi, įvilkti jį į visuotinumo formą, tuo tarpu Böhme tai darė pasinaudodamas įžvalgomis, juslinėmis formomis. Descartes'o dėstymui, ypač tuose veikaluose, kuriuose formuluojami jo filosofijos *pagrindai,* būdingas kažkoks didelis populiarumas ir paprastumas, dėl to tie veikalai labai rekomenduotini pradedantiems studijuoti filosofiją; prie dalyko jis prieina visiškai paprastai ir vaikiškai – jis tiesiog paeiliui pasakoja savo mintis. Jis remiasi tuo, kad visos prielaidos turi būti atmestos ir mintis turi pradėti nuo savęs pačios; viso ligtolinio filosofa-

vimo, o ypač to, kuris rėmėsi Bažnyčios autoritetu, buvo atsisakyta. Tačiau kadangi mąstymas šiuo atveju iš tikrųjų save suvokia tik kaip abstraktų samprotį, tai apibrėžti vaizdiniai, turinys, ne išvedami iš sampročio, o įgyjami empiriniu būdu. – Jo filosofijoje reikia skirti tai, kas mums yra bendras interesas, ir tai, kas toks interesas nėra. Antai visiškai neįdomus metafizikos taikymas bažnytiniams dalykams, tyrinėjimams ir t. t. Jo filosofijoje taip pat reikia skirti pačią jo minčių eigą ir būdą, kuriuo jis tas mintis įgyja, jas įrodinėja. Tačiau kad teisingai elgtumės su jo mintimis, turime žinoti ir suprasti šio reiškinio būtinumą. O dėl metodo – kaip jis formuluoja mintis ir jas išveda vieną iš kitos – pasakytina, kad šis klausimas mus ne itin domina. – Apskritai apie jo filosofiją galima pasakyti nelabai daug.

a. Jis pradeda iš pat pradžių, nuo mąstymo kaip tokio; ir tai yra absoliuti pradžia. Teiginį, kad pradėti būtina tik nuo mąstymo, jis išreiškia taip, kad reikia viskuo abejoti. Taigi kaip pirmąjį filosofijos reikalavimą Descartes'as iškelia tai, kad reikia *viskuo abejoti,* t. y. kad turi būti atsisakyta visų filosofijos prielaidų. *Pirmasis* Kartezijaus *teiginys* yra *de omnibus dubitandum est,* ir jis reiškia visų prielaidų ir pačių apibrėžčių atmetimą. Tačiau visa tai nereiškia skepticizmo, kuris neturi kito tikslo, išskyrus patį abejojimą; toks skepticizmas vadovaujasi nuostata, kad privalu pasilikti prie šio dvasios neryžtingumo, kuriame ji įsigyja laisvę; Descartes'o teiginys veikiau turi tą reikšmę, kad būtina atsisakyti bet kokių prietarų, – t. y. visų prielaidų, kurios lygiai taip netarpiškai būtų priimamos kaip tikros, – ir pradėti nuo mąstymo, kad juo remiantis būtų prieita prie kažko tvirta ir būtų rasta gryna pradžia. Kaip tik to nėra skeptikų filosofijoje, nes joje abejojimas yra pats rezultatas.[287] Descartes'o abejonė, jo atsisakymas bet kokių prielaidų, nes nieko nėra tvirta ir tikra, – ši abejonė yra tokia, kad jos motyvas yra ne pati laisvė kaip tokia, jos motyvas yra ne požiūris, kad niekas neturi vertės, išskyrus laisvę, kad niekam neturi būti teikiama prielaidos, išorinio objektyvumo koky-

bė. Netvirta yra viskas, kadangi aš galiu nuo visko abstrahuotis, t. y. mąstyti; būtent grynas mąstymas yra abstrahavimasis nuo visko. Žinoma, Descartes'o požiūris pagrįstas laisvės siekimu, tačiau šiuo atveju nusveria kitas dalykas, – sąmonėje esantis tikslas prieiti prie kažko, kas tvirta ir objektyvu, ir tai yra ne subjektyvumo momentas – kad tai yra mano teigiama, mano pažinta, mano įrodyta, – o objektyvumo momentas; antra vertus, jame esama ir subjektyvaus intereso, nes aš noriu prie viso to prieiti remdamasis savo mąstymu. – Nemanykime, kad Descartes'o minčių eiga jo metodo požiūriu yra įrodyta kaip nuosekli; tai gili, vidinė seka, nors ji ir atrodo naivi. Jo filosofijos dvasia yra žinojimas, mintys, mąstymo ir būties vienybė.

Taigi pirmasis filosofijos reikalavimas yra nedaryti prielaidų; ir tai yra didis ir labai svarbus principas. Jam įprastu būdu Descartes'as jį pagrindžia; teiginiuose, kuriuos jis išsako, atsiskleidžia naivus, empiriškas jo samprotavimo būdas.

„Kadangi, prieš tapdami suaugusiais, mes buvome vaikai ir apie mūsų pojūčius veikusius daiktus skirtingas nuomones – tiek teisingas, tiek ir klaidingas – susidarėme pirmiau, negu išmokome naudotis visu savo mąstymo pajėgumu, kai kurie išankstiniai nusistatymai nukreipia mus nuo teisingo pažinimo ir taip mus valdo, kad atsikratyti jų, atrodo, galime tiktai bent kartą suabejoję visais tais dalykais, kurių tikrumas kelia menkiausią nepasitikėjimą."

„Naudinga, ir netgi labai, laikyti klaidingais ir atmesti dalykus, kuriais galima bent kiek suabejoti, kad tuos iš jų, kurie, nepaisant visų atsargumo priemonių, pasirodys neabejotinai tikri, mes laikytume visiškai teisingais ir lengviausiai pažįstamais."

„Reikia pažymėti, jog aš nesiūlau šį metodą taikyti apskritai, o tik tada, kai imamės stebėti tiesą. Juk visiškai aišku, kad gyvenime labai dažnai esame priversti vadovautis tiktai tikėtinomis nuomonėmis dėl to, kad, tvarkydami savo reikalus, beveik visada turime veikti pirmiau, negu spėjame atsikraty-

ti visų abejonių. O kai apie vieną ir tą patį dalyką yra keletas nuomonių, tai, nors vienose iš jų neįžiūrime tiesos daugiau kaip kitose, bet, kai reikalas verčia skubėti, protas reikalauja pasirinkti vieną iš jų, o pasirinkus nuolat vadovautis ja, tarsi ji būtų visiškai teisinga."

„Kadangi šiuo metu turime tiktai vieną tikslą – surasti tiesą, tai pirmiausia suabejosime, ar bent vienas iš mūsų pojūčiais apčiuopiamų arba kada nors įsivaizduotų dalykų tikrai yra. Juk iš patirties žinome, kad dažnai pojūčiai apgaudavo mus ir kad būtų labai neatsargu pernelyg pasitikėti tuo, kas mus bent kartą apvylė. Be to, miegodami beveik visada sapnuojame, ir tuomet mums atrodo, jog stipriai jaučiame ir aiškiai įsivaizduojame begalę dalykų, kurių iš viso nėra. Todėl, pasiryžus viskuo suabejoti, nelieka požymių, iš kurių galėtume spręsti, ar mintys, atsirandančios sapnuojant, klaidingesnės už visas kitas."

„Suabejokime ir visais kitais dalykais, kurie kitados mums atrodė labai teisingi, netgi matematikos įrodymais ir jų pagrindimu, nors patys savaime jie yra gana aiškūs, – juk pasitaiko žmonių, apsirinkančių šiuose dalykuose. Bet labiausiai suabejokime todėl, kad girdėjome egzistuojant mus sukūrusį Dievą, galintį padaryti visa, kas jam patinka, ir nežinome, ar kartais jis nepanoro sukurti mus tokius, jog nuolat klystume netgi dalykuose, kuriuos manome geriausiai pažįstą. Jeigu jis mums leido, kaip jau minėta, retkarčiais apsirikti, tai kodėl negalėjo leisti nuolat klysti? O jeigu tarsime, kad mus visagalis Dievas sukūrė, bet gyvuojame patys savaime arba kieno nors kito dėka, tai kuo menkesniu laikysime savo kūrėją, tuo didesnė bus tikimybė, kad esame tokie netobuli, jog visada klystame."

„Tačiau netgi jei mus sukūręs visagalis ir netgi jei jam patiktų mus apgaudinėti, mes vis dėlto ne menkiau jaučiame turį laisvės, leidžiančios mums nepasitikėti tuo, ko gerai nepažįstame, ir nesileisti būti apgautiems."[288]

Poreikis, kuris glūdi tokiame Descartes'o argumentavime, yra tas, kad mąstymas turi pradėti nuo savęs, nes tai, kas pos-

tuluojama, nėra iš mąstymo įgyta ir yra mąstymo kìta: tokiu atveju mąstymas tame kìta nėra savyje. Vadinamoji netarpiška įžvalga, naujausiųjų laikų vidinis apreiškimas, irgi yra tokia pat: pradžios taškas privalo būti mąstymas. Laisvės interesas yra šio poreikio pagrindas; tai, ką mes pripažįstame esant tikru dalyku, privalo pasižymėti tuo, kad jame būtų išsaugoma mūsų laisvė, kad mes mąstytume. Tačiau čia, karteziškojoje formoje, laisvės kaip tokios principas neiškeliamas, veikiau remiamasi populiariu argumentu: kadangi galima suklysti ir t. t., tai nieko nereikia postuluoti.

b. Kartezijus ieškojo to, kas savaime būtų tikra ir teisinga, kas nebūtų nei vien tikra, o toks yra tikėjimo objektas be žinojimo, nei vien juslinis, net ir skeptinis, *tikrumas*, kuris neturi tiesos. Bet koks filosofavimas paprastai darydavo taip, kad kažką postuluodavo kaip tikrą dalyką, o iš dalies, kaip tai būdinga neoplatonikų filosofijai, nesuteikdavo mokslo formos savo esmei arba, kitaip tariant, neišskleisdavo esmės momentų vienų iš kitų. Niekas nėra tikra, kas neturi vidinio aiškumo sąmonėje arba ko protas nepažįsta taip aiškiai ir rišliai, kad abejoti tuo tiesiog neįmanoma. Aš turiu reikšmę kaip mąstymą, o ne savimonės atskirumą. Todėl *antras* jo filosofijos *teiginys* yra netarpiškas mąstymo tikrumas. Mes turime ieškoti to, kas tikra; o tikra yra tikrumas, žinojimas kaip toks savo gryna forma kaip santykiuojantis pats su savimi. Toks yra mąstymas; taip tada nerangus samprotis eina toliau prie mąstymo poreikio. Šitaip filosofija iškart perkeliama į visai kitą dirvą, į visai kitą vietą – į subjektyvumo sferą, į tikrumą. Atsisakoma to, ką postuluoja religija, ieškoma tik įrodymų, o ne turinio. Tatai yra be galo abstraktus subjektyvumas; absoliutus turinys čia prapuola. Tai yra tas bruzdantis nerimas, kai kalbėti verčia gilus jausmas ir įžvalga; taip elgėsi Bruno ir daugelis kitų, kiekvienas jų savo savitą pasaulėžiūrą išsakydavo kaip individualybė tik jam įprastu būdu.

„Šitaip atmesdami visa, kuo bent mažiausiai galima suabejoti, ir netgi laikydami visa tai esant netiesa, lengvai sutiksime,

kad nėra nei Dievo, nei dangaus, nei žemės ir kad mes patys neturime kūno, bet negalėsime tarti, kad mes neegzistuojame, nors ir abejojame visa ko teisingumu. Tad taip pat paika manyti" (*repugnat* – priešintis), „jog nėra to, kas mąsto, kai yra mąstoma, todėl, nepaisant visų kraštutinių prielaidų, mes negalime netikėti, kad išvada: *aš mąstau, vadinasi, aš egzistuoju,* yra teisinga ir todėl ji yra pirmoji ir teisingiausia iš tų, kurios prieinamos žmonėms, tvarkingai dėstantiems savo mintis."[289]

Taigi Kartezijus, taip kaip vėliau Fichte, pradeda nuo Aš požiūrio kaip nuo visiško tikrumo; aš žinau, kad kažką savyje įsivaizduoju. Taip filosofavimui suteikiamas visiškai kitas pagrindas. Užsiimti turiniu pačiu savyje filosofijai nėra svarbiausias dalykas; tiktai Aš esu tai, kas tikra, netarpiška. Nuo visų savo vaizdinių aš galiu abstrahuotis. Pats pirmasis dalykas yra mąstymas; po to einanti apibrėžtis, kuri prisideda prie mąstymo netarpiškai su juo susijungdama, yra būties apibrėžtis. Aš mąstau, šiame mąstyme netarpiškai glūdi mano būtis; tatai, sako jis, yra absoliutus bet kokios filosofijos pamatas.[290] Būties apibrėžtis yra manajame Aš; pats šis ryšys yra pirmasis dalykas. Mąstymas kaip būtis ir būtis kaip mąstymas – tai ir yra mano tikrumas, Aš. Tai ir yra garsusis Kartezijaus *cogito, ergo sum;* taip mąstymas ir būtis yra vienas su kitu neperskiriamai susieti. Šis teiginys atrodo, viena vertus, kaip tam tikras samprotavimas: iš mąstymo išvedama būtis. Šitokį ryšį ypač ginčijo Kantas, teigdamas, kad mąstyme neglūdi būtis, nes ji yra skirtinga nuo mąstymo. Tai yra svarbu, tačiau, antra vertus, mąstymas ir būtis yra neperskiriami, t. y. jie yra tam tikras tapatumas; tai, kas neperskiriama, vis dėlto yra skirtinga, bet tapatumas dėl šio skirtingumo nedingsta, mąstymas ir būtis yra vienybė. Tačiau šis grynojo abstraktaus tikrumo posakis, šis visuotinis totalumas, kuriame savaime glūdi viskas, nėra įrodomas;[291] nereikia siekti šios prielaidos paversti išvada, „tai visiškai nėra jokia išvada. Juk tada turėtų būti didžioji premisa, kad viskas, kas mąsto, egzistuoja" – ir prie jos prisijungtų subsumcija mažojoje premisoje: taigi aš esu. Tačiau taip

būtų pašalintas tas netarpiškumas, kuris glūdi šiame teiginyje. „Tačiau ana didžioji premisa" čia visiškai nėra iškeliama, ji „yra veikiau išvada iš pirmojo teiginio: „Aš mąstau, vadinasi, aš egzistuoju".[292] Silogizmas turi tris narius, ir šiuo atveju reikėtų trečiojo nario, kuriuo mąstymas ir būtis būtų įtarpinti; tačiau taip nėra, čia neteigiama: aš mąstau, *vadinasi,* todėl aš esu. Šitas „vadinasi" čia nėra samprotavimo „vadinasi"; čia tik teigiamas būties ir mąstymo ryšys. Visi kiti teiginiai yra vėlesni. Tačiau mąstymas kaip subjektas yra mąstantysis, ir tai yra Aš; mąstymas yra vidinė manyje esanti būtis (Beimirsein), netarpiškumas manyje, ir tai yra pats paprastas žinojimas. Tačiau šitas netarpiškumas yra kaip tik tas pat, kas vadinama būtimi. Tiesa, Kartezijus to dabar neįrodė, jis tik viso labo pasirėmė sąmone. Vėliau ir Fichte pradėjo nuo to paties absoliutaus tikrumo, nuo Aš, tačiau jis nuėjo toliau, jis, remdamasis šia viršūne, išplėtojo visas apibrėžtis. Taigi šitas tikrumas yra *prius.* Nors mes mąstome ir šį, ir tą, tačiau nuo viso to mes galime abstrahuotis, bet negalime abstrahuotis nuo Aš. Mes mąstome šį bei tą, todėl tai egzistuoja, – taip mano sena įprasta tariamoji išmintis, nepajėgianti suprasti, apie ką kalbama; tai, kad yra apibrėžtas turinys, yra kaip tik tas dalykas, kuriuo reikia abejoti, nes nėra nieko tvirta.

„Man atrodo, kad tai geriausias būdas, kurį galime pasirinkti, norėdami pažinti sielos prigimtį ir jos skirtingumą nuo kūno. Juk tirdami, kas esame mes, dabar tariantieji, kad už mūsų mąstymo nėra nieko, kas egzistuotų ir būtų tikra, aiškiai suprantame, jog mūsų egzistavimui nereikalingas nei tįsumas, nei figūra, nei buvimas kokioje nors vietoje, nei kas nors kita, būdinga kūnui, – mes egzistuojame tik todėl, jog mąstome. Taigi mūsų supratimas apie mūsų dvasią arba apie mintį yra pirmesnis už kūno sąvoką. Tas supratimas yra ir tikresnis *(prius),* nes mes vis dar abejojame, ar pasaulyje yra kūnų, bet tikrai žinome, kad mąstome."[293]

Prieš Kartezijų buvo iškelti ir kiti argumentai. Antai Gassendi,[294] prieštaraudamas jam, iškelia teiginį *ludificor, ergo sum:*

mano sąmonė iš manęs tyčiojasi, vadinasi, aš egzistuoju – taigi tikrai iš manęs tyčiojamasi. Kad šituo kontrargumentu kažkas pasakoma, tai žinojo jau pats Descartes'as. Tačiau jis pats paneigia šią prieštarą, nurodydamas, kad būtina laikytis tik Aš, o ne kitokio turinio. Tik būtis yra tapati grynajam mąstymui, turinys gali būti bet koks; Aš lygu mąstymui. Jis sako: „Žodžiu „mąstymas" *(cogitatio)* aš suprantu visa, kas mumyse vyksta taip, kad tai suvokiame patys savaime. Todėl ne tiktai „suvokti", „norėti", „įsivaizduoti", bet ir „justi" čia reiškia tą patį, ką ir „mąstyti", visa tai jau glūdi mąstyme. „Jeigu pasakysiu „aš matau" arba „aš einu", iš to padarydamas išvadą, kad aš egzistuoju, ir turėsiu galvoje akių arba kojų atliekamą veiksmą, ši išvada nebus tokia neklaidinga" (kadangi aš turėsiu galvoje konkretų Aš), „kad nerasčiau kokios nors dingsties ja suabejoti, kadangi galiu manyti, jog matau ir vaikštau neatmerkdamas akių ir nejudėdamas iš vietos, kaip dažnai esti miegant ir kaip galėtų būti netgi tada, jei neturėčiau kūno. Tačiau, jei turiu galvoje tiktai" (subjektyvų) „minties arba jausmo veiksmą, kitaip sakant, savo sąmonę, ši išvada yra visiškai teisinga, ir aš negaliu ja abejoti, nes ji priklauso dvasiai *(mentem)*, kuri vienintelė sugeba kokiu nors būdu jausti ir mąstyti."[295]

„Miegant" – tai yra empirinio samprotavimo būdas; tas teiginys turi reikšti ne vien tai, kad aš galiu abstrahuotis, bet ir tai, kad Aš yra šis paprasta, tapatu sau. Aš matau, Aš einu ir t. t., kadangi Aš yra matymo, ėjimo apibrėžtyse; tačiau ten aš esu ir mąstantis. Mąstymas slypi taip pat ir norėjime, matyme, girdėjime ir t. t.; absurdiška būtų manyti, kad siela mąstymą turi kažkokioje atskiroje kišenėje, o matymą, norėjimą ir t. t. – kitur. Bet kai aš sakau, Aš matau, Aš einu pasivaikščioti, tai tame, viena vertus, yra mano sąmonė, Aš, taigi ir mąstymas; tačiau, antra vertus, tame yra ir norėjimas, matymas, girdėjimas, ėjimas, taigi dar ir kitos turinio atmainos. (Mąstymas yra *prius,* visiška visuotinybė; mąstymas yra Aš, mąstymas kaip mąstantysis yra Aš; tai yra visuotinybė, kuri glūdi ir norėjime, jautime, ėjime ir t. t.) Ir šių atmainų atžvilgiu aš nega-

liu sakyti: „Aš einu, vadinasi, aš egzistuoju"; juk nuo atmainos aš galiu abstrahuotis, tai jau nebėra visuotinis mąstymas. Taigi privalu žiūrėti tik į gryną, šioje konkretybėje glūdinčią sąmonę. Tik kai aš iškeliu tai, kad šiame teiginyje aš esu kaip mąstantis, jame atsiranda grynoji būtis; ir būtis sujungta tik su visuotinybe. Įžvelgti šitą tapatumą visiškai lengva. Mąstymas yra visiška visuotinybė, o ne tai, kas ypatinga; viskame, kas ypatinga, irgi yra tai, kas visuotina. Mąstymas yra santykis su pačiu savimi, jis yra visuotinybė, grynas susiejimas savęs su savimi, grynas vienabūtis su savimi. Klausimas, kuris šiuo atveju iškyla, tai klausimas, kas yra būtis. Tačiau būties nereikia įsivaizduoti kaip kokio nors konkretaus turinio būties. Būtis yra ne kas nors kita, o paprastas netarpiškumas, grynas santykis, tapatumas sau; taigi tai yra netarpiškumas, kuris yra taip pat ir mąstymas. Mąstymas yra tas pats netarpiškumas, bet kartu jis yra įtarpinimas savimi pačiu, įtarpinimas, kuris save taip pat ir neigia, taigi irgi yra netarpiškumas. Netarpiškumas yra tam tikra vienašališka apibrėžtis; mąstyme jo esama, bet ne tik jo, o ir savęs įtarpinimo savimi pačiu apibrėžties, ir tik todėl, kad įtarpinimas yra ir įtarpinimo įveika, jis yra netarpiškumas. Taigi mąstyme yra būtis; būtis yra skurdi apibrėžtis, ji yra mąstymo konkretybės abstraktas.

Kartezijus sako, „kad nėra nieko, kas verstų mus pažinti ką nors, neversdamas dar geriau pažinti savo mintį. Pavyzdžiui, jei aš įsitikinu, jog žemė yra todėl, kad ją liečiu arba matau, tai dar labiau ir kur kas pagrįsčiau turiu tikėti, jog mano mąstymas *(mens)* yra, arba egzistuoja, nes galima manyti, jog lieti žemę, nors, ko gero, jokios žemės nėra, bet negali būti taip, kad aš, kitaip sakant, mano dvasia *(mens)* būtų niekas tuo metu, kai ji visa tai mąsto."[296] Taigi viską, kas yra man, aš galiu teigti neegzistuojant; tačiau teigdamas neegzistuojant patį save, aš teigiu save patį arba, kitaip tariant, tai yra mano sprendimas. Juk to dalyko, kad sprendžiu aš, aš negaliu atmesti, nors ir galiu abstrahuotis nuo to, apie ką aš sprendžiu. Tačiau tokiu savo požiūriu filosofija vėl atgavo savo tikrąjį pa-

grindą – mąstymas remiasi mąstymu kaip savyje tikru dalyku, o ne kaip kažkuo išoriška, ne kaip kažkuo duota, jis remiasi ne autoritetu, o tiesiog ta laisve, kuri glūdi teiginyje „Aš mąstau".

Dėl visko kitko aš galiu abejoti, dėl kūniškų daiktų esaties, dėl savo paties kūno buvimo, arba, kitaip tariant, toks tikrumas neturi savyje netarpiškumo. Juk Aš yra kaip tik pats tikrumas, o viskame kitkame tikrumas yra predikatas; mano kūnas man yra tikras, bet jis nėra pats šitas tikrumas.[297] Prieš tikrumą, kad aš turiu kūną, Kartezijus nurodo empirinį reiškinį, kad galima jausti skausmą kūno naryje, kurio žmogus seniai nebeturi.[298] Tai, kas yra tikrai, yra substancija, siela yra mąstanti substancija;[299] ji yra pati sau, skiriasi nuo visų išorinių materialių daiktų ir yra nepriklausoma nuo jų.[300] Kad siela yra mąstanti, tai akivaizdu sau, ji mąstytų ir egzistuotų ir tuo atveju, jei nebūtų jokių materialių daiktų. Todėl siela lengviau gali pažinti save negu savo kūną.[301]

Visi kiti dalykai, kuriuos galima laikyti tikrais, paremti šiuo tikrumu; tikrais laikomi dalykai turi būti akivaizdūs. Niekas nėra tikra, kas neturi vidinio akivaizdumo sąmonėje. Visų dalykų akivaizdumas remiasi tuo, kad mes juos įžvelgiame aiškiai ir tiksliai kaip patį aną tikrumą ir kad jų akivaizdumas nuo šio principo taip priklauso ir jį atitinka, kad jeigu mes norime juo abejoti, tai mes turime abejoti ir šiuo principu (mūsų Aš).[302]

c. Trečias Kartezijaus filosofijos momentas yra šio tikrumo perėjimas į *tiesą*, į tai, kas apibrėžta; šį perėjimą jis atlieka labai naiviu būdu. Žinojimas dabar pats sau yra visiškas akivaizdumas, tikrumas, bet jis dar nėra tiesa; arba, kitaip tariant, jeigu mes aną būtį laikome tiesa, tai ji yra tuščias turinys, o kalbama kaip tik apie turinį. – Toliau mes nagrinėsime Descartes'o *metafiziką*. Būties ir mąstymo vienybė joje yra svarbiausias dalykas, o mąstymas suprantamas kaip grynasis mąstymas; tačiau šio teiginio Descartes'as neįrodo. Mąstymas ir būtis yra skirtingos apibrėžtys, ir tik jų skirtingumas yra pa-

rodytas; įrodymo, kad jos yra ir tapačios, Descartes'as nepateikia. Tas klausimas tada tiktai iškilo, ir tai yra įdomiausia naujųjų laikų idėja apskritai; Descartes'as tą idėją pirmasis suformulavo. – Sąmonė yra tikra pati savimi; Aš mąstau, ir šitaip teigiama būtis. Tolesnė minties eiga šiuo atveju yra ta, kad dabar atsiranda interesas apibūdinti tolesnius vaizdinius apie abstrakčią mąstymo ir būties vienybę; šio reikalo Descartes'as imasi išoriškai reflektuojančiu būdu. „Kai siela, pažinusi save pačią ir vis dar abejodama visais kitais dalykais, atsargiai stengiasi praplėsti savo pažinimą, pirmiausia ji aptinka savyje kai kurių dalykų idėjų. Kol siela paprasčiausiai tik stebi jas, netvirtindama ir neneigdama, kad už jos pačios yra kažkas panašaus į tas idėjas, jai negresia pavojus apsirikti." Apsirikimas vaizdiniuose įgyja prasmę tiktai iškilus klausimui apie išorinį egzistavimą. „Be to, ji aptinka savyje ir kai kurių bendrųjų sąvokų, iš kurių sudarinėja įvairius įrodymus, tokius įtikimus, jog, būdama dėmesinga, negali abejoti jų teisingumu. Pavyzdžiui, siela turi <...> akivaizdžių sąvokų, kuriomis nesunku įrodyti, jog visų trikampio kampų suma yra lygi dviem statiesiems ir t. t. Taigi, kol siela mato šias sąvokas ir tvarką, kurios dėka ji daro tokias išvadas, ji tikra jų teisingumu";[303] bet pradėjusi samprotauti, ar tokie daiktai tikrai yra, ji dėl to suabejoja; taigi trikampis nėra visiškai tikras dalykas.

Tįsumas neglūdi netarpiškame manęs paties tikrume.[304] Siela gali būti be kūniškumo, o šis – be jos; *realiter* jie yra skirtingi, vienas įmanomas be kito.[305] Siela mąsto ir pažįsta kìta ne taip pat aiškiai, kaip savo pačios tikrumą.[306] Šio žinojimo tiesa paremta Dievo buvimo įrodymu. Siela yra netobula substancija, tačiau ji turi savyje tobulumo idėją, absoliučiai tobulos esybės idėją; šita idėja nėra gimusi pačioje sieloje, nes siela yra netobula substancija, taigi ši idėja yra įgimta.[307] Apie šios idėjos sąmonę Descartes'as sako, kad kol Dievo buvimas nėra įrodytas ir įžvelgtas, lieka galimybė, kad mes klystame, nes mes negalime žinoti, ar mūsų prigimtis nėra tokia, kad ji mus stumia į klaidas.[308] Tokia išraiškos forma nėra adekvati

dalykui, nes ji tik apskritai išreiškia prieštarą, kuri yra tarp savimonės ir sąmonės apie kitus dalykus, t. y. objektiškumo; čia turi būti kalbama apie jųdviejų vienybę – ar tai, kas yra mąstyme, yra taip pat ir objektiška. Šita vienybė glūdi Dieve arba yra pats Dievas.

Aš dėstau tai tokiu būdu, kaip tai darė pats Kartezijus: „Vėliau siela, tirdama įvairias savo idėjas ir sąvokas, randa visažinės, visagalės ir visiškai tobulos esybės sąvoką. Iš to, ką ji pastebi toje sąvokoje, siela lengvai nusprendžia, kad Dievas, ta visiškai tobula esybė, yra, arba egzistuoja", ir tai yra visa apimantis, visuotinis vaizdinys. Taigi esama vaizdinių, bet jų atžvilgiu nėra tikrumo, kad jie egzistuoja. Vienas iš jų išsiskiria tuo, kad jame nėra šio netikrumo dėl egzistavimo. Jo savitumas yra tas, kad „Dievo idėjose siela mato ne tik galimą, kaip kitose, bet tikrai būtiną ir amžiną buvimą. Antai matydama, kad jos trikampio idėjoje būtinai slypi tai, kad visi trys trikampio kampai lygūs dviem statiesiems, dvasia visiškai įsitikina, kad trikampis turi tris kampus, lygius dviem statiesiems. Lygiai taip pat, vien iš to, kad jos visiškai tobulos esybės idėja apima būtiną ir amžiną būtį, dvasia turi nuspręsti, jog ši visiškai tobula esybė yra, arba egzistuoja."[309] Juk tobulumas turi turėti ir egzistavimo apibrėžtį, nes vaizdinys apie kokį nors neegzistuojantį dalyką yra mažiau tobulas. Taigi čia yra mąstymo ir būties vienybė bei ontologinis Dievo buvimo įrodymas; tatai jau matėme anksčiau Anzelmo mokyme.[310] Šiame įrodyme sakoma, kad visuotinybė, kurią mes vadiname Dievu, yra tai, kas tobuliausia. Ir tada klausiama, ar tai visuotinybei priklauso ir egzistavimas. Atsakoma, kad tobuliausios esybės vaizdinyje glūdi ir egzistavimo apibrėžtis, nes kitaip ji nebūtų tobuliausia.

Tuo remdamasis, Descartes'as eina toliau. Jis formuluoja aksiomas. α. „Esama skirtingų realumo arba esmingumo laipsnių; juk substancija turi daugiau realumo negu akcidencija arba negu modusas, begalinė substancija – daugiau negu baigtinė."[311] Tokia yra viena Descartes'o aksioma, suprantama kaip

netarpiškas tikrumas; tačiau toks skirtumas neglūdi jo „Aš mąstau", jis nurodomas kaip teiginys, turintis patyrimo pobūdį.

β. „Kiekvieno daikto idėjoje arba sąvokoje glūdi egzistavimas – arba galimas, arba būtinas",[312] taigi esama kitabūčio, netarpiško priešybės tikrumo; Aš priešpriešinama ne-Aš, šiame „Aš mąstau" (sąvoka) slypi būtis.

γ. „Nė vieno daikto arba nė vieno daikto tobulumo, kurie tikrai *(actu)* egzistuoja, egzistavimo priežastis negali būti niekas."[313] Tatai yra taip pat akivaizdu, kaip ir „Aš mąstau". „Juk jei aš galiu ką nors teigti apie nieką – būtent kad tai gali būti kokio nors dalyko priežastis, tai lygiai taip pat teisėtai galėsiu teigti mintį apie nieką ir sakyti, kad aš esu niekas, kol mąstau."[314] Netarpiškas žinojimas, juslinis tikrumas neturi jokio būtinumo. – Čia Descartes'as pereina prie tam tikro skyrimo, tam tikro santykio, kuris nėra pažintas; čia prisideda priežasties sąvoka, kuri, nors ir yra mąstymas, tačiau yra apibrėžtas mąstymas. Spinoza savo paaiškinime sako, „kad viena idėja turi daugiau realybės ir tobulumo negu kita. <...> Tai, sakau, mes suvokiame ne tik vienodai akivaizdžiai ir vienodai aiškiai, bet, ko gero, dar tiksliau. Juk tada teigiama ne tik tai, kad mes mąstome, bet taip pat – kaip mąstome."[315] Tačiau tokius apibrėžtus būdus kaip skirtybes mąstymo paprastume ir reikėtų įrodinėti. Spinoza prie šito perėjimo dar priduria tai, kad „realybės laipsniai, kuriuos pastebime idėjose, yra jose ne tokie, kad būtų laikomi mąstymo modusais, bet tokie, kad vienas atstovauja substancijai, o kitas – tik substancijos modusui, arba, trumpai tariant, tokie, kad jie traktuojami kaip daiktų vaizdai."[316]

δ. „Objektyvi sąvokų realybė" (t. y. įsivaizduojamų dalykų esmingumas, mat jis glūdi sąvokoje) „turi turėti priežastį" (daiktą savaime), „kurioje ta realybė glūdėtų ne tik objektyviai" (t. y. sąvokoje), „bet ir formaliai arba taip pat eminentiškai" – „formaliai, t. y. lygiai taip pat tobulai, eminentiškai – tobuliau. Juk priežastyje turi būti bent jau tiek pat daug kaip ir padarinyje."[317]

ε. „Dievo buvimas pažįstamas netarpiškai" – *a priori* – „iš jo prigimties nagrinėjimo. Pasakyti, kad kažkas glūdi tam tikro daikto prigimtyje arba sąvokoje, yra tas pat, kas pasakyti, kad tai yra tiesa: egzistavimas netarpiškai glūdi Dievo sąvokoje; taigi yra tiesa apie jį sakyti, kad jame glūdi būtinas egzistavimas."[318] – „Kiekvieno daikto idėjoje arba sąvokoje glūdi egzistavimas – arba galimas, arba būtinas. Būtinas egzistavimas glūdi Dievo, arba tobuliausios esybės, sąvokoje, nes kitaip jis būtų suvokiamas kaip netobulas."[319]

Descartes'as įrodinėja ir šitokiu būdu: „VI teorema: Dievo egzistavimas įrodomas *a posteriori* jau vien remiantis tuo, kad jo idėja yra mumyse. Įrodymas: Tam tikros sąvokos objektyvi realybė turi turėti priežastį, kurioje ši realybė glūdėtų ne tik objektyviai" (kaip baigtiniame daikte), „bet formaliai" (laisvai, grynai pati sau, už mūsų) „arba eminentiškai" (ir kaip pradiška). (VIII aksioma: „Kiekviena kokiame nors daikte glūdinti realybė arba tobulybė formaliai arba eminentiškai yra jo pirmojoje ir adekvačioje priežastyje".) „Tačiau turime Dievo sąvoką, ir objektyvi šios sąvokos realybė neglūdi mumyse nei formaliai, nei eminentiškai, ir negali glūdėti niekur kitur, išskyrus patį Dievą."[320]

Taigi matome, kad ši idėja yra tam tikra prielaida. Dabar pasakytume, kad šią idėją mes atrandame savyje; tai, kad ji egzistuoja, reiškia, kad ji yra aukščiausia idėja. Taigi taip čia postuluojama; ir jeigu mes klausime, ar ši idėja egzistuoja, tai turėsime atsakyti, kad ši idėja yra kaip tik tokia, kad su ja teigiamas ir jos egzistavimas. Taigi jei sakysime, kad tai tik vaizdinys, tai prieštaraus vaizdinio turiniui. Tačiau mūsų netenkina tas dalykas, kad vaizdinys įvedamas tiesiog teigiant, kad mes turime tokį vaizdinį, taigi kad jis pasirodo kaip tam tikras postulatas. Be to, neparodoma remiantis pačiu šiuo turiniu, kad jis save apibrėžia šitai mąstymo ir būties vienybei. Čia Dievo formoje nedalyvauja joks kitas vaizdinys, išskyrus tą, kuris yra formulėje *Cogito ergo sum* ir kuris nurodo neatsiejamą būties ir mąstymo ryšį; čia mes turime pavidalą vaizdi-

14. 567

nio, kurį aš turiu savyje. Visas šio vaizdinio turinys: visagalis, visažinis ir t. t. – yra predikatai ir atsiranda tik vėliau; pats turinys yra idėjos turinys, sujungtas su egzistavimu, su tikrove. Taigi matome, kad šios apibrėžtys seka viena paskui kitą tokiu būdu, kuris yra empiriškas, taigi jis nėra filosofiškai įrodantis, – apriorinėje metafizikoje apskritai atsiranda vaizdinių prielaidos, – ir kad jos mąstomos taip, kaip empiriniuose tyrinėjimuose mąstomi bandymai, stebėjimai, eksperimentai.

Toliau Kartezijus sako: „Šios išvados teisingumu siela galės dar geriau įsitikinti", dar tvirčiau tikėti šia mąstymo ir būties vienybe, „jeigu atsižvelgs, kad ji neturi idėjos, arba sąvokos, jokio kito dalyko, kurio atžvilgiu būties būtinybę ji galėtų liudyti su tokiu būtinumu. Tad vien iš to ji supras, jog visiškai tobulos esybės idėja joje nėra prasimanyta, kaip kokios nors chimeros vaizdinys, bet, priešingai, ją teikia tvirta ir tikra prigimtis, kuri būtinai turi būti, nes negali būti suvokta niekaip kitaip, kaip tik būtinai egzistuojanti. – Mūsų dvasia, arba sąmonė, išsivadavusi nuo prietarų, gali lengvai įsitikinti šia tiesa. Bet, kadangi visuose kituose dalykuose esame pratę skirti esmę" (esenciją, sąvoką) „nuo egzistavimo",[321] tai prietarai galimi. Apie tai, kad mąstymas neatskiriamas nuo egzistavimo, įprasta sakyti: esą, jeigu būtų taip, kaip mąstoma, tai viskas būtų visai kitaip. Tačiau taip manantys neatsižvelgia į tai, kad tokiais atvejais visuomet turimas galvoje koks nors ypatingas turinys ir kad daikto baigtinumo esmė kaip tik ir yra ta, kad sąvoką ir būtį galima atskirti. Tačiau kaip galima iš baigtinių daiktų spręsti apie begalinumą?

Kartezijus tęsia: „Radę savyje Dievo, arba visiškai tobulos esybės, idėją, galime paklausti, kodėl ją turime". Mes randame savyje šį vaizdinį; tai amžinas vaizdinys, amžina tiesa, tai tas pat, kas dabar sakoma, kad ji yra mumyse apreikšta. „Tačiau, atidžiai ištyrę, kokios milžiniškos tobulybės joje slypi, esame priversti pripažinti, kad ją galėjome gauti tiktai iš visiškai tobulos esybės, tai yra iš Dievo, tikrai esančio, arba egzistuojančio, nes natūrali šviesa parodo ne tik tai, kad nebūtis

negali nieko sukurti“ (pasak Böhme's, pasaulio materiją Dievas paėmė iš savęs paties), „bet ir tai, kad tobulesnis dalykas negali būti mažiau tobulo dalyko pasekmė.“[322] Dievo buvimo įrodymas iš jo idėjos yra tas, kad šioje sąvokoje glūdi būtis, taigi ji yra tiesa. Tikrajame moksle mes iš sąvokos turime kildinti visus sukurtus daiktus.[323]

Įrodžius Dievo buvimą, kartu įrodomas visų tiesų akivaizdumas, jų kilmė ir jų vertė. Dievas kaip priežastis yra būtis sau, realybė, kuri nėra esmingumas (Entität), egzistavimas mąstyme. Toks egzistavimas, tokia priežastis (o ne daiktas apskritai), slypi ne-Aš sąvokoje, bet ne kiekvienos apibrėžtos sąvokos sąvokoje – nes tokios sąvokos kaip apibrėžtos yra neigimai, – o tik gryno egzistavimo arba tobulos priežasties sąvokoje. Tobula priežastis yra idėjų tiesos priežastis, nes kaip tik ji yra idėjų būties pusė.

d. Ketvirtas momentas yra tas, kad Kartezijus sako: „Taigi, jei Dievas teikiasi mums arba kam nors kitam apreikšti tai, kas viršija įprastines mūsų proto ribas, pavyzdžiui, įsikūnijimo arba Trejybės paslaptį, mums nesunku tuo tikėti, nors ir neaiškiai tai suvokiame. Tačiau nereikia stebėtis, jei Dievo prigimtyje ir jo sukurtuose dalykuose yra to, kas viršija mūsų supratimo galią.“ Čia mes turime reikalą su įprastinio vaizdinio įsibrovimu. „Todėl niekada nesileisime į ginčus apie begalybę, juo labiau, kad būtų juokinga, jei mes, baigtiniai padarai, mėgintume apibrėžti kokį nors begalinį dalyką, stengdamiesi jį suvokti kaip baigtinį.“[324] Tačiau antai valios laisvė ir dieviškoji predestinacija – abu šie dalykai mums žinomi; Descartes'o nesutrikdo klausimas, kaip visa tai galima suderinti.[325] Bet dabar apeikime šį klausimą. – Böhme sako[326], kad Trejybės paslaptis nuolatos gimsta mumyse.

„Pirmas iš mūsų aptarimo reikalaujančių Dievo atributų yra tas, kad Dievas yra aukščiausia tiesa ir visokeriopos šviesos šaltinis, dėl to aiškiai neįmanoma, kad jis mus apgaudinėtų, t. y. būtų tiesioginė mums būdingų ir mūsų patiriamų suklydimų priežastis. – Iš to matome, kad sugebėjimas pažinti,

kuris yra duotas Dievo ir vadinamas natūralia šviesa, niekada neturi nieko bendro su dalyku, kuris nebūtų tikras tuo, kas juos sieja, kitaip sakant, tuo, kad yra aiškiai ir tiksliai suvokiamas." Dievui mes priskiriame *tikrenybę*. Taigi, tuo remdamasis, Kartezijus daro išvadą, kad esama ryšio tarp pažinimo ir tikrenybės, objektyvumo to dalyko, kurį mes pažįstame. Pažinimas turi objektus, turi tam tikrą turinį, kuris pažįstamas. Dievo tikrenybė yra kaip tik ta, kad jame esama vienybės tarp to, kas mąstoma, ir to, kas esama. „Tad šis samprotavimas turi išvaduoti mus nuo perdėto abejojimo, kuris mus valdė, kol nežinojome, ar mūsų kūrėjas nepanoro sukurti mus tokius, kad klystume netgi dalykuose, mums atrodančiuose aiškiais. Šis samprotavimas pašalina ir visas kitas prieš tai aptartas abejojimo priežastis. Todėl neturi atrodyti įtartinos ir labai akivaizdžios matematinės tiesos. Jeigu mes ką nors suvokiame pojūčiais – nesvarbu, ar budėdami, ar miegodami – ir atskiriame tai, kas aišku ir tikra, nuo to, kas neaišku ir miglota, tai lengvai galime pažinti, ką kaip tikra turime priimti kiekvieno daikto atžvilgiu."[327]

„Be to, yra tikra, kad samprotaudami tik apie tai, ką aiškiai ir ryškiai suvokiame, klaidingo dalyko nelaikysime tikru. Juk Dievas nėra apgavikas, todėl ir jo duotas sugebėjimas pažinti, kaip ir sugebėjimas norėti, negali klaidinti, kai jį taikome tik tam, ką aiškiai suvokiame. Nors ši tiesa ir nebūtų įrodyta, mes esame taip linkę iš prigimties pritarti dalykams, kuriuos aiškiai suvokiame, kad jokiu būdu negalime jais abejoti, kol taip suvokiame."[328] Visa tai papasakota labai naiviai ir paprastai, bet neapibrėžtai, todėl lieka formalu ir negilu; tiesiog sakoma, kad *yra* būtent taip. Dievo tikrenybė yra absoliutus ryšys to, ką mes aiškiai įžvelgiame, ir išorinės realybės. Kartezijaus minties eiga yra aiškaus sampročio eiga. Tikrumas čia yra svarbiausias dalykas, bet iš jo nėra būtinai kildinamas turinys, nei turinys apskritai, nei juo labiau jo objektyvumas kaip skirtingas nuo Aš vidinio subjektyvumo. Tačiau, kaip sakyta, mes randame savyje tobuliausios esybės idėją; šis vaizdinys

čia postuluojamas kaip kažkas duota. Juo matuojamas paprastas Dievo vaizdinys, kuriame neglūdi egzistavimas; sakoma, kad be egzistavimo šitas vaizdinys būtų netobulas. Šita paties Dievo vienybė, jo idėjos vienybė su jo esatimi, žinoma, ir yra tikrenybė; ši mums kaip tik ir yra pagrindas, įgalinantis laikyti tiesa tai, kas mums yra lygiai taip tikra, kaip mūsų pačių buvimo tiesa.

Kas mąstoma tiksliai ir aiškiai, tas toks ir yra. Taigi tuo pasakoma, kad žmogus mąstydamas patiria, kokie iš tikrųjų yra daiktai. Klaidų šaltinis yra mūsų prigimties baigtinumas.[329] Tolesnių Kartezijaus samprotavimų pagrindas yra tai, kas mąstoma, ir jis taria, kad visa tai savyje turi tiesą tik tiek, kiek tai yra mąstoma, visuotina. Šitaip teigiama, kad Dievo tikrenybė yra absoliutus ryšys, jungiantis absoliutų pažinimą ir tikrovę to, kas taip pažįstama. Tai, kad šis pirmasis Dievo atributas yra aiškaus bei ryškaus subjektyvaus mąstymo ir objektyvumo ryšys, kaip pamatysime, dar apibrėžčiau išreiškė ir dar glaudžiau susiejo vienas kartezinininkas, jeigu jį taip galima pavadinti, – aš turiu galvoje Malebranche'ą, kurį čia pat būtų galima paminėti,[330] – savo veikale „Recherche de la vérité". – Čia mes turime prieštarą, subjektyvaus pažinimo ir tikrovės prieštarą. Vieną kartą jis sako, kad šios abi pusės yra neperskiriamai sujungtos, kad mąstymas yra būtis. Kitą kartą jos traktuojamos kaip skirtingos, tada kyla poreikis jas įtarpinti; įtarpinimu ir paremtas šios vienybės įrodymas. Štai pateikiamas mūsų pažinimas, o kitoje pusėje – tikrovė; kaip tai, kas įtarpina, esanti Dievo tikrenybė. Dievo tikrenybė arba jo tiesa yra tai, kad jo idėja savyje netarpiškai turi tikrovę; sąvoką ir jos realybę mes vadiname tiesa. – Tokios yra pagrindinės apibrėžtys.

Tokia yra idėja, kuri sudaro šios metafizikos pagrindą. α. Iš savęs paties tikrumo reikia ateiti į tiesą, mąstymo sąvokoje pažinti būtį. Aname „Aš mąstau" mąstyme aš esu atskiras, todėl mąstymas iškyla kaip subjektyvus, ir būtis atskleidžiama ne paties mąstymo sąvokoje, o apskritai nueinama į jų išskyrimą. β. Savimonei taip pat iškyla būties negatyvumas, ir šis

negatyvumas, suvienytas su pozityviu Aš, teigiamas kaip savaime suvienytas trečiajame naryje, Dieve. Jame mąstymas ir būtis yra tas pat; kaip tik negatyvume, sąvokoje, jos mąstomoje būtyje slypi būtis.

α. Vienas tokio įrodinėjimo kontrargumentas yra jau senas, jį nurodė ir Kantas; čia teigiama, kad iš tobuliausios esybės sąvokos niekas nebeišplaukia, vien tai, kad mintyje esatis ir tobuliausia esybė yra susietos, bet jos nėra susietos už minties ribų. Tačiau kaip tik esaties sąvoka yra savimonės negatyvumas, ir ji yra ne už minties ribų, bet yra mintis apie tai, kas už mąstymo ribų. β. Dievas, prieš tai buvęs galimybe, nepriештara, dabar savimonei turi objektinę formą, jis yra visa realybė, nes ji yra pozityvi, t. y. kaip tik būtis, mąstymo ir būties vienybė, tobuliausia esybė. Būtį dabar Kartezijus supranta visiškai pozityvia prasme ir neturi sąvokos apie tai, kad būtis yra savimonės negatyvumas.

2. Paprasta būtis, kuri teigiama kaip savimonės negatyvumas, yra *tįsumas;* taigi Descartes'as neigia Dievo tįsumą [331], lieka prie šio atskyrimo ir susieja visatą, materiją su Dievu taip, kad Dievas esąs jų kūrėjas, priežastis,[332] ir išsako teisingą mintį, kad visatos išlaikymas yra nuolatinis kūrimas,[333] ir čia kūrimas kaip veikla atskiriamas nuo visatos; taigi tįsumas nesugrąžinamas pagrįstu būdu į mąstymą.

Dievas yra visatos priežastis. Tįsiosios substancijos, materija, priešpriešinamos mąstančiosioms substancijoms, kurios yra paprastos. Kadangi visata yra Dievo sukurta, tai ji negali būti tokia tobula, kokia yra jos priežastis. (Jeigu laikysimės priežasties samprotinės sąvokos, tai padarinys bus mažiau tobulas negu priežastis, jis bus kažkas padaryta; tįsumas jau yra mažesnis tobulumas, tačiau prie tokios išvados prieinama ne dedukcijos būdu.) Tįsiosios substancijos, kaip netobulos, negali egzistuoti ir išsilaikyti pačios iš savęs arba iš savo sąvokos; taigi, kad išliktų, joms kiekvieną akimirką reikalinga Dievo parama, be kurios jos iškart pavirstų į nieką. Išsilaikymas yra nepaliaujamas kūrimas.[334]

Dabar Descartes'as pereina prie tolesnių apibrėžčių ir sako: „Visa, kas prieinama mūsų suvokimui, skiriu į dvi rūšis: pirmajai priskiriu dalykus, turinčius kokią nors būtį, antrajai – visas tiesas, kurios už mūsų mąstymo yra niekas",[335] kurios nepriklauso tam ar kitam laikui, tai ar kitai vietai. Pastarąsias tiesas jis vadina mums įgimtomis, jos nėra nei mūsų susidarytos, nei suvoktos,[336] o yra amžina pačios dvasios sąvoka ir jos laisvės, jos savęs pačios amžinos apibrėžtys. Iš čia išplaukia vaizdinys, kad idėjos yra įgimtos *(innatae ideae)*. Pasak Cicerono, prigimtis jas įdiegė mumyse. Šitas posakis „amžinoji tiesa" buvo labai paplitęs iki pat naujausiųjų laikų. Amžinosios tiesos yra bendros, visiškai visuotinės apibrėžtys, visiškai bendras sąryšis; ir jos čia įsivaizduojamos kaip mums įgimtos. „Įgimtas" čia yra bloga išraiška, nes taip nusakomas gamtinis gimimo būdas; tokia išraiška, kaip fiksuojanti fizinį gimimą, netinka dvasiai. Veikiau sakytume, kad jų pagrindas yra mūsų dvasios prigimtis, jos esmė. Dvasia yra veikli ir savo veikloje elgiasi tam tikru apibrėžtu būdu, tačiau šis neturi jokio kito pagrindo, išskyrus jos laisvę. Tačiau atskleisti, kad yra kaip tik taip, – tam reikia kažko daugiau, negu vien tai pasakyti; tai turėtų būti išvedama kaip būtinas mūsų dvasios produkavimas. Šios amžinosios tiesos egzistuoja pačios sau. Tokie loginiai dėsniai yra, pavyzdžiui, teiginiai, kad iš nieko niekas neatsiranda, kad tas pats dalykas vienu metu negali būti ir nebūti.[337] Tatai yra sąmonės faktai, tokie yra ir pagrindiniai moralės principai. Pastaruosius Kartezijus tuoj pat vėl palieka nuošalyje; esą jie egzistuoja tik mąstyme kaip subjektyviame mąstyme, ir jis dar nekelia klausimo apie jų turinį.

Tada Kartezijus pereina prie traktavimo daiktų, kurie yra kažkas kita šių amžinųjų tiesų atžvilgiu; bendrosios daiktų apibrėžtys yra substancija, tvermė, tvarka ir t. t.[338] Jis pateikia šių apibrėžčių definicijas. Jis vadovaujasi tuo, kad nereikia daryti jokių prielaidų; ir vaizdinius, prie kurių po to pereina, jis pateikia kaip surastus mūsų sąmonėje. Jis apibrėžia juos; jis, kaip ir Aristotelis, ieško visuotinių minčių, kategorijų. Antai

substanciją jis apibrėžia taip: „Suvokdami substanciją, ją suvokiame tiktai kaip kokį nors dalyką, kuris egzistuoja pats, nereikalaudamas jokio kito dalyko. Gali iškilti sunkumų, aiškinantis posakį „nereikalaudamas jokio kito dalyko", nes, tiesą sakant, toks yra tiktai Dievas". Tai yra tas pat, ką sako Spinoza; galima sakyti, kad tai yra ir teisinga definicija, idėjos ir realybės vienybė. Tokia substancija dabar yra Dievas; kiti dalykai, kuriuos mes vadiname substancijomis, neegzistuoja patys sau, jie neturi savo egzistavimo pačioje sąvokoje; „o bet kuris sukurtas dalykas, nepalaikomas ir nesaugomas Dievo galybės, negali prabūti nė akimirkos." Taigi sielos ir kūno sąryšio priežastis yra Dievas; tai vadinama paramos sistema. Dievas yra tai, kas absoliučiai susieja sąvoką ir tikrovę; kitiems, baigtiniams daiktams, kurie turi ribą ir yra priklausomi, neužtenka savęs, jiems reikia kažko kìta; visuotinė sąsaja yra Dievas. „Todėl mokykloje teisingai sakoma, kad pavadinimas „substancija" nėra vienareikšmis Dievo ir jo kūrinių atžvilgiu, kitaip sakant, šis žodis neturi tokios reikšmės, kurią aiškiai suvoktume ir kuri ta pačia prasme tiktų ir Dievui, ir jo kūriniams."[339]

„Pagrindinis skirtumas, kurį įžvelgiu tarp sukurtųjų dalykų, yra tas, kad vieni jų intelektiniai, tai yra mąstančios substancijos, arba ypatybės, priklausančios tokioms substancijoms, o kiti dalykai – kūniški, tai yra kūnai, arba ypatybės, priklausančios kūnui."[340] Čia mes turime skirtumą tarp mąstymo ir to, kas tįsu, erdviška, kas yra šalia vienas kito. Mąstymas, sąvoka, dvasiška, savimoniška yra tai, kas yra savyje, ir to priešingybė yra tai, kas nėra savyje, kas yra tįsu, nelaisva. Tatai yra reali substancijų skirtybė *(distinctio realis)*: „Realioji skirtybė, tiesą sakant, būna tarp dviejų arba daugiau substancijų, nes jas suvokiame esant skirtingas tarp savęs vien iš to, jog galima aiškiai ir tiksliai suvokti vieną be kitos."[341] – „Taigi mūsų turima sukurtos substancijos sąvoka vienodai taikoma ir nematerialioms, ir materialioms, arba kūniškoms, substancijoms. Nes norint suprasti, jog tai yra substancijos, reikia tik-

tai pastebėti, kad jos gali egzistuoti be kokio nors sukurto daikto pagalbos." Jos yra visuotinesnės; kiti baigtiniai daiktai, kad galėtų egzistuoti, reikalingi kitų daiktų, sąlygų. Tačiau tįsi substancija, kuri yra gamtos karalystė, ir dvasinė substancija viena kitos nereikalingos.[343] Jas galima vadinti substancijomis, nes kiekviena iš jų yra visa apimtis, tam tikra visybė sau; kiekviena iš jų, kiekviena ši pusė kaip visuma gali būti suvokta be kitos pusės. Joms reikia tiktai Dievo konkurencijos, t. y. mąstymo karalystė yra tam tikra visybė savyje, o gamta irgi yra tam tikra visuotinė sistema. Taigi todėl (kaip sprendė Spinoza) jos savaime yra taip pat ir tapačios, absoliučiai tapačios kaip Dievas, absoliuti substancija; mąstančiai dvasiai šitas „savaime" yra Dievas, arba, kitaip tariant, jų skirtybės yra idealios. – Kartezijus nuo Dievo sąvokos eina prie to, kas sukurta, prie mąstymo ir tįsumo, o nuo jų – prie atskirybių.

„Nors substancijai" – jos apibrėžtumui – „pažinti gana bet kokio atributo, vis dėlto kiekviena substancija turi vieną išskirtinę savybę, kuri sudaro jos prigimtį bei esmę" – paprastą, bendrą apibrėžtumą – „ir nuo kurios priklauso visos kitos. Būtent tįsumas į ilgį, plotį bei gylį" yra esminė kūniškumo apibrėžtis ir tik jis „sudaro kūniškos substancijos prigimtį, o mąstymas – mąstančios substancijos prigimtį", jis yra dvasios kokybė, „nes visa, kas priskirtina kūnui, suponuoja tįsumą ir tėra to, kas tįsu, modusas. Taip pat ir visos savybės, aptinkamos mąstančiuose daiktuose, yra tiktai įvairūs mąstymo modusai. Pavyzdžiui, figūrą galima suvokti tik tįsiame dalyke, judėjimą – tik tįsioje erdvėje, o vaizduotė, jausmas ir valia taip priklauso nuo mąstančio daikto, jog be jo negalime jų suvokti."[344] – Dievas yra nesukurta mąstančioji substancija.[345]

Čia Kartezijus pereina prie atskirų daiktų aptarimo; tįsume savo ruožtu irgi yra dvi apibrėžtys – materija ir judėjimas. Apžvelgdamas tįsius daiktus, jis prieina prie materijos, rimties, judėjimo. – Svarbiausioji Descartes'o mintis dabar yra *materija;* kūno esmę jis suvokia tik kaip tįsumą. Pasak Descartes'o, kūno prigimtį išbaigia jo tįsumo būtis; kūnas yra kūnas

todėl, kad jis tįsus, o ne todėl, kad turi kitas kokybes. O visos kitos, kurias mes esame įpratę laikyti kūnų kokybėmis, tėra šalutinės kokybės, modusai ir t. t.; jas galima atmesti, jų galima nemąstyti. Mes sakome, kad kūnas taip pat priešinasi, turi kvapą, skonį, spalvą; be tokių savybių nėra kūno. Pasak Kartezijaus, materija, kūniškumas, tįsumas minčiai yra visiškai tas pat. Kūniškas pasaulis turi būti mąstomas, taigi jo turi būti suvokiamas tik tįsumas; tik tįsumas yra esmingas šiam pasauliui, nes jis egzistuoja minčiai. Tolesnės tįsumo apibrėžtys jau neperžengia šios sferos ribų: kiekybinė tįsumo pusė, rimtis, judėjimas, inercija. Šios kitos kūnų savybės yra kažkas vien jusliška, ir tai Kartezijus parodo, taip kaip tai seniai parodė ir skeptikai.[346]

Anas tįsumas yra, žinoma, abstrakti sąvoka, arba gryna esmė; tačiau kaip tik kūnas, gryna esmė būtinai turi turėti negatyvumą, skirtingumą. Kad tai yra kūno esmė, Kartezijus parodo remdamasis tuo, kad, išskyrus tįsumą, visos kūno apibrėžtys: spalva, skaidrumas, kietumas ir t. t. – gali būti atmestos ir nė viena iš jų (išskyrus tįsumą) negali būti absoliutus kūno predikatas: spalva, skaidrumas, kietumas ir t. t.; materija ir tįsumas yra tapatūs. – Tokį požiūrį jis paremia tam tikru argumentu. Apie materijos patvarumą, kietumą (būtį sau) mes sprendžiame iš kūno priešinimosi mūsų prisilietimui ir iš jo siekimo priešinimusi išlaikyti savo vietą. Jeigu tarsime, kad materija, kai tik mes prie jos prisiliečiame, nuolatos atsitraukia, kaip erdvė, tada mes neturėsime jokio pagrindo priskirti jai patvarumo. Kvapas, spalva, skonis yra tik juslinės savybės; tiesa yra tiktai tai, ką mes aiškiai įžvelgiame. Jeigu kūną sutrinsime į smulkias daleles, tai jis nenustos buvęs tuo, kas jis yra, ir nepraras savo prigimties; taigi priešinimasis nėra esminis.[347] Tokia ne sau būtis yra tik kiekybiškai mažesnis priešinimasis, bet šis visuomet išlieka. Tačiau Kartezijus nori tik mąstyti; o priešinimosi, spalvos ir t. t. jis nemąsto, jis juos tik suvokia kaip juslinius. Jis sako, kad visa tai turi būti redukuota į tįsumą kaip ypatingos jo atmainos. Kartezijui daro gar-

bę požiūris, kad tiesa laikytina vien tai, kas mąstoma. – Tačiau, šiaip ar taip, kaip tik ana įveika yra negatyvus mąstymo judėjimas; būtent šis mąstymas sąlygoja esmę, taigi tai nėra tikra esmė.

Dabar nuo tįsumo sąvokos Descartes'as pereina prie *judėjimo* dėsnių kaip kūniškumo savaime visuotinio pažinimo. Jis teigia, α) kad nėra jokios tuštumos, tįsumo be kūniškos substancijos, t. y. kūnų be kūnų;[348] β) kad nėra jokių atomų (būties sau, individualumo), ir tai išplaukia iš to paties pagrindo – kad kūno esmė yra tįsumas;[349] γ) kad kūną išjudina kažkas, kas yra už jo, pats jis sau būna rimties būsenoje, o jeigu jis yra judėjimo būsenoje, tai rimtį jam irgi gali suteikti tik kažkas, kas yra už jo (inercija).[350] Tai nieko nesakantys teiginiai, nes sugauti paprastą rimtį ir judėjimą jų priešpriešoje yra tik abstrakcija.

Tįsumas ir judėjimas yra mechaninės fizikos pagrindinės sąvokos; jie sudaro tai, kas yra kūniškojo pasaulio tiesa. Descartes'ui vaidenosi idealumas; jis pakyla virš juslinių savybių realybės, bet nepereina prie šios idealybės ypatingumo išskleidimo. – Taigi jis pasilieka prie tikrosios mechanikos požiūrio; laikydamasis tokio požiūrio, Kartezijus tarsi sako:[351] duokite man materiją (tai, kas tįsu) ir judėjimą, ir aš jums sukursiu pasaulius; tad erdvė ir laikas jam buvo vienintelės materialiõs visatos apibrėžtys. Tame glūdi mechanistinis gamtos traktavimo būdas, kitaip tariant, Descartes'o *gamtos filosofija* yra grynai mechanistinė;[352] jis visus santykius redukuoja į rimtį ir judėjimą, o bet kokią materialią skirtybę, spalvą, skonį – į mechaniką, dalelių judėjimą. Todėl materijos kitimas yra vien tik judėjimas; todėl į mechanizmą turi būti redukuotos visos kūniškos savybės ir gyvūnų pasaulio reiškiniai. Gyvame organizme virškinimas ir t. t. yra tokie mechaniniai rezultatai, kurių principas yra rimtis ir judėjimas. Taigi čia matome mechanistinės filosofijos pagrindimą, jos kilmę; mechaniką suformavo Kartezijus. Tik vėliau atsirado požiūris, kad tokia filosofija yra nepatenkinama: vien materijos ir judėjimo ne-

pakanka paaiškinti gyvąjį pasaulį. Tačiau didinga yra tai, kad mąstymas savo apibrėžtyse rutuliojasi ir kad jis šias minties apibrėžtis padaro gamtos tiesa.

Nuo čia Descartes'as pereina prie *mechanikos;* jis apžvelgia pasaulio sistemą, dangaus kūnų judėjimą. Jis aptaria judėjimą ir rimtį, Žemę, Saulę ir t. t.,[353] po to išdėsto savo įsivaizdavimą apie į save sugrįžtantį dangaus kūnų judėjimą, kuris turi *sūkurio* formą, apie samprotavimus, metafizines hipotezes, nurodančias mažų dalelių įtekėjimą į poras,[354] ištekėjimą iš jų, tų dalelių judėjimą porose, tarpusavio susidūrimą ir t. t., pagaliau apie salietrą ir paraką.[355] – Pirmiausia mus domina bendrosios Kartezijaus mintys; kitas dalykas, į kurį būtina ypač atkreipti dėmesį, yra šis. Toliau pereinama prie apibrėžtų dalykų; prie šitų apibrėžtų, fizikinių objektų jis prieina fizikoje, kuri yra stebėjimų ir patyrimų rezultatas. Tolesnis dėstymas yra visiškai samprotinio pobūdžio. Taip Descartes'as daugelį stebėjimų suplaka su tokia metafizika, todėl mums tie dalykai atrodo labai migloti. – Profesorius Cousinas Paryžiuje naujai išleido Descartes'o veikalus, vienuolika tomų *in octavo;* didžiausią jų dalį sudaro laiškai apie fizikinius dalykus.

Šioje filosofijoje vyrauja mąstymu paremtas empirinių reiškinių traktavimas; kaip tik toks traktavimo būdas iškyla to meto filosofijose. Descartes'as ir kiti tuometiniai mąstytojai filosofijai dar teikė tą gana neapibrėžtą reikšmę, kad tai yra pažinimas remiantis mąstymu, svarstymu, samprotavimu. Spekuliatyvus pažinimas, minties skleidimas iš sąvokos, laisvas savarankiškas sąvokos plėtojimas prasideda tiktai nuo Fichte's. Taigi joje dar nėra skiriama tai, kas dabar vadinama filosofiniu pažinimu, nuo to, kas vadinama moksliniu pažinimu. Tada visas žmogiškasis mokslas buvo priskiriamas prie filosofavimo; ir Descartes'o metafizikoje matyti, kaip pačiu naiviausiu būdu pasirodo šitas visiškai empiriškas samprotavimas remiantis argumentais, patyrimais, faktais, reiškiniais. Tiksliau ir griežčiau kalbant, šio pažinimo moksliškumas glūdėjo tame įrodymo metode, kuris jau nuo seno buvo taiko-

mas geometrijoje ir įprastiniame formaliosios logikos samprotavimo būde.

Todėl ir atsitinka taip, kad filosofavimas, kuris turi sudaryti mokslų visumą, pradeda nuo logikos ir metafizikos; po to tolesnė dalis yra įprasta fizika, matematika, žinoma, suplakta su metafizinėmis spekuliacijomis; ir trečioji dalis, etika, traktuoja žmogaus prigimtį, jo pareigas, valstybę, pilietį. Taip yra Descartes'o filosofijoje. Pirma veikalo „Principia philosophiae" dalis pavadinta „De principiis cognitionis humanae", antra dalis – „De principiis rerum materialium".[356] Tačiau ši filosofija apie tįsumą (gamtos filosofija) čia yra ne kas kita, o tai, kas tada galėjo būti įprasta fizika, mechanika, ir tai, kas tada dar buvo visiškai hipotetiška. Mes griežtai skiriame empirinę fiziką nuo gamtos filosofijos, nors pirmoji irgi remiasi mąstymu; antai anglams gamtos filosofija paprastai reiškia tai, ką mes vadiname fizika (Newtonas).

3. Kita filosofijos dalis yra *dvasios filosofija*, kuri iš dalies metafiziška, bet vėliau ir empiriška; Kartezijus pirmiausia formavo fiziką. Prie trečiosios dalies, *etikos*, jis nepriėjo. Veikalų iš etikos jis nepaskelbė, išskyrus vieną traktatą, pavadintą „De passionibus". Tuo tarpu pagrindinis Spinozos filosofinis veikalas yra „Etika". Jo pirma dalis irgi yra bendroji metafizika; antros dalies, gamtos filosofijos, jis visiškai nenagrinėja, jis nagrinėja tik etiką, dvasios filosofiją. Ir tai, ką jis pasako apie pažinimą, apie suprantančiąją *(intelligenten)* dvasią, priklauso pirmai daliai, žmogaus pažinimo principams. Taip pat ir Hobbesas iš pradžių nagrinėja logiką, o po to pereina prie visiškai įprastos fizikos (Sectio I, De corpore: pars I, Logica s. Computatio; pars II, Philosophia prima, ontologija, metafizika; pars III, mechanika, fizika, žmogaus organai. Sectio II turėjo būti nagrinėjama žmogaus prigimtis, etika; išsamesnės dvasios filosofijos jis nesuformavo ir parašė tik „De cive"). Descartes'o filosofijoje metafizika yra visiškai naivi ir dar nespekuliatyvi. – Nors Kartezijaus filosofijoje jau įsitvirtino mąstymo principas, bet šis mąstymas dar abstraktus ir paprastas;

konkretybė dar yra anapus, kitoje pusėje, ir konkretesnį turinį šis mąstymas įgyja tik iš patyrimo. Dar nesama poreikio apibrėžtumą išplėtoti iš mąstymo.

Kartezijus *mąstymą* aptaria ir kitu aspektu, jis kalba apie žmogaus *laisvę*. Laisvę Descartes'as įrodo remdamasis tuo, kad siela mąsto, o valia yra neribota; tai ir sudaro žmogaus tobulumą.[357] Tatai visiškai teisinga. Kalbėdamas apie laisvę, jis susiduria su tam tikru keblumu: žmogus, kaip laisvas, gali padaryti kažką, ko prieš tai Dievas nėra numatęs – ir tai prieštarauja tam, kad Dievas yra visa galintis ir visa žinantis; o jeigu viskas priklauso nuo Dievo, tai žmogaus laisvė vėl pašalinama.[358] – Šių abiejų apibrėžčių jis neišskiria kaip viena kitai prieštaraujančių: „Tikrai išvengsime sunkumų, jei atsiminsime, kad mūsų dvasia – baigtinė, o Dievo visagalybė, kurios dėka jis iš praamžių viską, kas yra arba gali būti, ne tiktai žinojo, bet norėjo ir iš anksto nulėmė, – begalinė. Todėl mums užtenka proto, kad aiškiai ir gerai suprastume, jog Dievui būdinga visagalybė, tačiau jo negana, norint suprasti Dievo visagalybės apimtį taip, kad galėtume suvokti, kodėl jis palieka žmonių veiksmus laisvus ir nedeterminuotus. Antra vertus, dėl mums būdingos laisvės ir abejingumo esame tokie tikri, jog mums daugiau nėra nieko aiškesnio; taigi Dievo visagalybė neturi mums trukdyti tuo tikėti. Todėl būtų neprotinga dėl vieno iš prigimties mums nesuprantamo dalyko imti abejoti kitu, kurį suvokiame savo vidine patirtimi ir žinome, kad jis yra mumyse."[359] Toliau dar daug kas jam atrodo nepaaiškinama; bet ir čia matyti, kad jis atkakliai ir užsispyręs laikosi požiūrio, kuris jam atrodo geresnis. Pažinimo būdas, kuriuo Kartezijus vadovaujasi, irgi turi mąstančiojo sampročio formą, todėl jis nėra labai įdomus.

Tokie yra svarbiausieji kartezinės sistemos momentai. Dar reikia nurodyti keletą teiginių, kurie Kartezijų ypač išgarsino, atkreipti dėmesį į tas ypatingas formas, kurios buvo nagrinėjamos ir kitose metafizikos sistemose, taip pat ir Wolffo metafizikoje. α. Pavyzdžiui, iškeliama tai, kad Kartezijus or-

ganinius kūnus, gyvūnus, traktavo kaip mašinas, tardamas, kad juos judina kažkas kitas ir kad jie neturi savyje mąstymo savaiminio prado;[360] tai yra mechanistinė fiziologija, tam tikra apibrėžta, samprotinė mintis, bet ji toliau neįgyja svarbos. Esant griežtai mąstymo ir tįsumo priešpriešai, pirmasis nėra traktuojamas kaip pojūtis, todėl antrasis gali būti izoliuotas. Tada organiniai dalykai, kaip kūnai, turi būti redukuojami į tįsumą. Taigi tolesnis to dalyko svarstymas priklauso nuo pradinių apibrėžčių.

β. Įgimtomis idėjomis jis vadina amžinas tiesas; dėl to ginčijosi Locke'as ir Leibnizas. Tai yra ryškus išsireiškimas, kuris žymi ne visuotinybę, kaip kad Platono ir vėlesnėse filosofijose, o tai, kas akivaizdu, kas turi netarpišką tikrumą, tai yra tam tikras mąstymo daugis, įvairiopos sąvokos, turinčios tam tikros būties formą, gamtiškai tvirtos, tarsi jausmai įdiegtos į širdį, taigi tai yra netarpiškas daugis, kuris pats įsišaknijęs mąstyme.

γ. Sielos ir kūno santykis (savęs paties teigimas kitame, materijoje) nuo šiol yra svarbiausias klausimas – kaip tik anas objekto sugrįžimas į save. Metafizikoje apie šį santykį esama daug sistemų. Viena iš jų yra *influxus physicus*, pasak jos, dvasia elgiasi taip kaip kūnas, o objekto poveikis dvasiai yra toks kaip kūnų tarpusavio santykis; toks vaizdinys yra labai grubus. – Kaip sielos ir kūno vienybę supranta Kartezijus? Siela priklauso mąstymui, kūnas – tįsumui, abu yra substancijos, nė vienam iš jų nereikia kito sąvokos; taigi siela ir kūnas yra vienas nuo kito nepriklausomi. Jie vienas kitam negali daryti jokio tiesioginio poveikio. Siela daro įtaką, poveikį kūnui, kadangi siela reikalinga kūno, ir atvirkščiai, t. y. kadangi jie susiję esmišku būdu. Tačiau ir siela, ir kūnas yra visybė, todėl nė vienas nėra reikalingas kito ir lygiai taip nėra realiai susiję. Taigi jųdviejų fizinę įtaką Descartes'as nuosekliai neigia; jųdviejų santykis yra mechaninis. Descartes'as teigia savarankišką dvasiškumą, intelektualumą. Jo „Cogito"-e pirmiausia aš sau pačiam esu tikras, nes aš galiu abstrahuotis nuo visko;

tuo jis pagrindžia dvasios sau buvimą. Bet dabar reikia nurodyti tarpininką, ryšį tarp to, kas abstraktu, ir to, kas išoriška, atskira. Tą ryšį Kartezijus nustato tuo būdu, kad tarp šių pusių įterpia tai, kas yra jų pokyčių pagrindas, įterpia Dievą kaip vidurinį ryšio narį.[361] Jų pokyčiai atitinka vienas kitą: jeigu aš turiu potraukį, ketinimą, tai jis tampa kūniškas; šį atitikimą nustato Dievas. (Šita sistema buvo vadinama *systema assistentiae,* ir ji yra transcendentiška: Dievas yra metafizinis jų tarpusavio pokyčių pagrindas, kai jis suteikia sielai paramą tame, ko ji pati negali atlikti remdamasi savo laisve. Tą mintį po to plačiau išdėstė Malebranche'as. Taigi čia esama poreikio turėti tai, kas įtarpina, tad Dievas teigiamas kaip toks.) Juk anksčiau[362] matėme, kad Kartezijus apie Dievą sako, jog jis yra vaizdinio tiesa. Jeigu aš teisingai, nuosekliai mąstau, tai *mano mąstymą* atitinka tai, kas realu; jų sąryšis yra Dievas. Dievas yra visiškas abiejų priešybių tapatumas; tai yra idėjos vienybė, sąvokos ir realumo vienybė. (Tolesni šiame vaizdinyje slypintys momentai vėliau buvo iškelti Spinozos idėjoje.) Tatai yra teisinga; baigtiniuose daiktuose šis tapatumas nėra visiškas. Tiktai šios minties forma Kartezijaus filosofijoje yra netinkama todėl, kad α) joje yra du daiktai, mąstymas (siela) ir kūnas; β) Dievas pasirodo kaip trečias daiktas, šalia anų dviejų, jis nėra vienybės sąvoka, sąvokos nėra ir patys anie du nariai. Tačiau nereikia užmiršti, kad jis sako, jog anie abu nariai yra sukurtos substancijos. Tai priklauso vaizdiniui; būti sukurtam nėra apibrėžta mintis. Šitą sugrąžinimą į mintį paskui įvykdė Spinoza.

2. Spinoza

Kartezijaus filosofijoje yra labai daug nespekuliatyvių posūkių; prie jos netarpiškai prisijungia *Spinoza,* kuris pasiekė visišką nuoseklumą. Jis ypač studijavo Kartezijaus filosofiją ir vartojo jo terminiją; pirmas Spinozos veikalas – „René Descartes'o filosofijos pradai, įrodyti geometrijos metodu“. Spi-

nozos filosofijos santykis su Descartes'o filosofija yra toks, kad ji yra nuoseklus rėmimasis Descartes'o principu ir to principo realizavimas. – Joje siela ir kūnas, mąstymas ir būtis nustoja buvę atskiri, kiekvienas sau esantys daiktai. Kartezijaus sistemoje esantį dualizmą Benediktas Spinoza įveikia, – įveikia jį kaip žydas. Ši gili jo filosofijos vienybė, kuri dabar iškilo Europoje, ši dvasia, begalinumo ir baigtinumo tapatumas Dieve, bet tapatumas jame ne kaip tam tikrame trečiame naryje, – visa tai yra Rytų kraštų aidas. Rytietiška absoliutaus tapatumo įžvalga buvo suartinta su europietišku mąstymo būdu, tiksliau, ši įžvalga buvo netarpiškai susieta su europine, kartezine filosofija, įvesta į ją.

Tačiau iš pradžių reikia apžvelgti Spinozos *gyvenimą*. Jis kilęs iš Portugalijos žydų šeimos ir gimė 1632 m. Amsterdame; jo vardas buvo Baruchas, kurį jis pakeitė į Benediktą. Jaunystėje jis mokėsi pas rabinus. Tačiau greitai susikivirčijo su sinagogos, kuriai priklausė, rabinais; pastarieji pasipiktino tuo, kad Spinoza pasisakė prieš talmudinius fantazavimus. Ilgai nedelsdamas, jis iš sinagogos pasitraukė. Rabinai bijojo, kad jo pavyzdys nesukeltų blogų padarinių; jie pasiūlė jam tūkstančio guldenų metinį atlygį, jeigu jis pasiliks sinagogoje ir toliau ramiai gyvens. Pasiūlymą jis atmetė. Vėliau rabinai jį ėmė taip persekioti, kad net nutarė juo nusikratyti nužudant jį iš pasalų; jam vos pavyko išsisukti nuo nukreipto į jį durklo. Tada jis ir formaliai apleido žydų bendruomenę, bet į krikščionių Bažnyčią neperėjo. Tada jis kibo į lotynų kalbą, pradėjo studijuoti Kartezijų, išleido jo sistemos, „įrodytos geometrijos metodu", išdėstymą, kurį galima rasti tarp jo veikalų. Vėliau jis parašė savo „Tractatus theologico-politicus", veikalą, kuris jį labai išgarsino.[363] Jame pateikiamas mokymas apie dieviškąjį įkvėpimą, kritiškai nagrinėjamos Mozės ir kitos knygos, nagrinėjamos laikantis požiūrio, kad jose esantys įstatymai apsiriboja žydais. Kritiniai veikalai, kuriuos apie tai vėliau parašė krikščionių teologai ir kuriuose paprastai buvo siekiama parodyti, kad anos knygos buvo redaguotos tik vėliau ir iš dalies yra

vėlesnės negu Babilono tremtis (protestantų teologams tai buvo svarbus punktas, pagal kurį jie save skyrė nuo ankstesnių teologų ir tuo labai didžiavosi), – visa tai galima rasti jau šiame Spinozos veikale.

Vėliau Spinoza persikėlė į Reinsburgą prie Leideno ir nuo 1664 m. ten, didžiai gerbiamas daugelio savo draugų, ramiai gyveno, iš pradžių Vorburge, kaime prie Hagos, vėliau pačioje Hagoje, užsidirbdamas pragyvenimui linzių šlifavimu; *šviesa* jį labai domino. Gyveno jis skurdžiai; jis turėjo draugų, net galingų užtarėjų, bet atsisakė daugelio didelių dovanų, kurias jam siūlė turtingi draugai (net karvedžiai). Kai Simonas de Fryzas jį norėjo padaryti savo paveldėtoju, jis to irgi atsisakė, sutikęs priimti iš jo tik 300 florinų metams; savo tėvų palikimo dalies jis atsisakė seserų naudai. Pfalco kurfiurstas Karolis Liudvigas, didžiai garbingas ir nuo savo meto prietarų laisvas žmogus, kvietė jį profesoriauti į Heidelbergą, kur jis turėtų laisvę ir dėstyti, ir rašyti, kadangi „kunigaikštis tiki, kad savo laisvės jis nepanaudos tam, kad keltų nerimą oficialiai pripažintai religijai". Spinoza (jo paskelbtuose laiškuose) atmeta šį pasiūlymą, ir atmeta jį gerai apgalvojęs, nes „jis nežino, kokios ribos turi būti nubrėžtos tai filosofinei laisvei, kad neatrodytų, jog jis kelia nerimą oficialiai pripažintai religijai".[364] Jis pasiliko Olandijoje, bendros kultūros atžvilgiu labai įdomioje šalyje, kuri pirmoji Europoje davė visuotinio pakantumo pavyzdį ir teikė prieglobstį daugeliui žmonių, kuriems buvo reikalinga mąstymo laisvė; kad ir kaip įnirtingai tenykščiai teologai siautėjo, pavyzdžiui, prieš Bekkerį[365], Voecijus – prieš karteziškąją filosofiją,[366] tačiau tai vis dėlto nesukėlė tokių padarinių, kokių būtų buvę sukelta kurioje nors kitoje šalyje.

Spinoza mirė 1677 m. vasario 21 d. keturiasdešimt ketvirtaisiais savo gyvenimo metais, mirė nuo džiovos, nuo kurios jis jau seniai kentėjo, – jis išnyko tarsi paklusdamas savo sistemai, pagal kurią viskas, kas ypatinga ir atskira, pradingsta vienoje substancijoje. – Pagrindinis jo veikalas – „Etika" – bu-

vo išleistas tik po jo mirties gydytojo Ludvigo Mayerio, ištikimiausio Spinozos draugo. Veikalas susideda iš penkių dalių. Pirmoje dalyje nagrinėjamas Dievas („De deo"); antroje dalyje – gamtos ir dvasios kilmė („De natura et origine mentis"). Taigi jis nenagrinėja gamtos – tįsumo ir judėjimo, – o nuo Dievo iškart pereina prie dvasios, prie etikos klausimų. Trečioje knygoje aptariami afektai ir aistros („De origine et natura affectuum"); ketvirtoje – aistrų jėgos arba žmogaus vergystė („De servitute humana s. de affectuum viribus"); galiausiai penktoje – sampročio galia, mąstymas, arba žmogaus laisvė („De potentia intellectus s. de libertate humana").[368] Bažnyčios patarėjas profesorius Paulus Jenoje išleido jo veikalus; aš irgi prisidėjau prie šio leidinio – lyginau veikalus su prancūziškais vertimais. – Kad ir kaip labai Spinoza buvo nekenčiamas savo rabinų, bet dar labiau jo nekentė krikščionių, ypač protestantų, teologai, pirmiausia dėl jo veikalo „Tractatus theologico-politicus", o daugiausia dėl jo filosofijos, kurią mes dabar smulkiau panagrinėsime. Vienas protestantų dvasininkas, Colerus, išleido Spinozos biografiją; kad ir koks nepalankus jis buvo Spinozos atžvilgiu, vis dėlto pateikė gana tikslių ir geraširdiškų žinių apie jo gyvenimą: pavyzdžiui, kad jis po savo mirties paliko tik apie 200 talerų, kokių skolų jis turėjo ir t. t. Antai jo inventoriaus sąraše kirpėjas reikalauja iš „šviesios atminties pono" Spinozos sumokėti pinigus, kuriuos jis liko jam skolingas. Nusistebėjęs, profesorius prie šios sąskaitos prirašo tokią pastabą: „Jeigu kirpėjas būtų žinojęs, kas per riešutas buvo Spinoza, jis vargu ar būtų jį vadinęs šviesios atminties ponu."[369] Apie Spinozos paveikslą jis sako: *Signum reprobationis in vultu gerens*[370] – niūrūs gilaus mąstytojo bruožai, nors šiaip švelnūs ir geranoriški; šiaip ar taip, tai buvo *reprobatio,* atmetimas – bet ne pasyvus, o aktyvus nepritarimas žmonių nuomonėms, klaidoms ir bemintėms aistroms.

O dėl jo sistemos, tai ji yra labai paprasta ir apskritai lengvai suprantama. Tam tikri keblumai glūdi iš dalies pačiame jo metode, pernelyg įmantriame metode, kuriuo remdamasis jis dėsto

15*

savo mintis, o iš dalies ribotume požiūrio, dėl kurio jis nepagrįstai nekreipia dėmesio į svarbius aspektus ir klausimus.

Spinozos *filosofija* yra kartezinės filosofijos objektyvavimas absoliučios tiesos forma. Paprasta spinoziškojo idealizmo mintis yra ta, kad tiesa yra tik viena vienintelė substancija, kurios atributai yra mąstymas ir tįsumas (gamta); ir tik ši absoliuti vienybė yra tikra, yra tikrovė – tik ji yra Dievas. Tatai, kaip ir Descartes'o filosofijoje, yra mąstymo ir būties vienybė, arba tai, kas savo egzistavimo sąvoką turi pats savyje. Kartezijaus substancija, idėja, pačią būtį turi savo sąvokoje, bet tai yra tik būtis kaip abstrakti būtis, – ne būtis kaip reali būtis arba kaip tįsumas, o kūniškumas, kažkas kita negu substancija, jis nėra pastarosios modusas. Taip pat Aš, mąstantysis, pats sau, irgi yra savarankiška esybė. Šiųdviejų kraštutinumų savarankiškumas įveikiamas spinozizme, ir jie tampa absoliučios esybės momentais. – Matome, kad šios išraiškos prasmė yra ta, kad būtį reikia suprasti kaip priešybių vienybę. Čia svarbiausia yra ne praleisti priešybę, ji daugiau neturi būti palikta nuošalyje, – svarbiausia yra surasti įtarpinimą ir priešpriešą panaikinti. Priešpriešа teigiama ne baigtinumo ir begalinumo, ribos ir beribiškumo abstrakcijoje, o yra mąstymo ir tįsumo priešpriešа. Mes nesakome „būtis"; juk tai yra abstrakcija, kuri yra tik mąstyme. Mąstymas yra sugrįžimas į save, paprasta lygybės sau pačiam būtis; bet tai ir yra būtis apskritai – taigi nurodyti jos vienybę nėra sunku. O būtis, kuri yra suprantama apibrėžčiau, – tai tįsumas.

Pereiname prie Spinozos filosofijos *apibūdinimo*. α. Spinozizmui daromas priekaištas, kad jis esąs ateizmas: Dievas ir gamta (pasaulis) yra vienas ir tas pats, jie nėra atskirti; Spinoza gamtą padaro tikruoju Dievu arba Dievą paverčia gamta, todėl Dievas išnyksta ir teigiama tik gamta. Tačiau iš tikrųjų Spinoza priešpriešina ne Dievą ir gamtą, o mąstymą ir tįsumą; Dievas yra vienybė, absoliuti substancija, – veikiau joje nugrimzta ir išnyksta pasaulis, gamta. Spinozos priešininkai elgiasi taip, tarsi jie rūpintųsi Dievu, tarsi jį siektų čia išsau-

goti. Tačiau žmonės, taip kalbantys prieš Spinozą, susirūpinę ne Dievu, o veikiau baigtiniais daiktais, patys savimi. Tarp Dievo ir baigtinių daiktų (prie kurių priklausome ir mes) galimas trejopas santykis. 1. Egzistuoja tik baigtiniai daiktai, taigi taip pat ir mes, o Dievo nėra; tai – ateizmas. Šiuo atveju baigtiniai daiktai suvokiami kaip absoliutūs, jie traktuojami kaip tai, kas substancialu; tada Dievo nėra. 2. Egzistuoja tik Dievas, baigtiniai daiktai nėra tikri, o yra tik fenomenai, regimybė. 3. Dievas egzistuoja, ir mes egzistuojame taip pat; tai yra blogas, sintetinis suvienijimas, pigus kompromisas. Šiuo atveju viena pusė yra tokia pat substanciali kaip ir kita, ir šis požiūris paremtas vaizdiniu, kad Dievas – anapus, jam garbė, bet ir baigtiniai daiktai taip pat turi būtį. Protas negali sustoti prie tokio „taip pat", prie tokio indiferentiškumo. Todėl filosofijai reikia pagauti šių skirtybių vienybę, pagauti taip, kad skirtumas būtų ne atmestas, o amžinai plauktų iš substancijos, tačiau plauktų nesustingdamas ir nevirsdamas dualizmu. Spinoza iškyla virš šio dualizmo; iškyla ir religija, jeigu mes vaizdinius išreikšime mintimis. Iš dviejų pirmųjų santykių pirmasis yra ateizmas, kai žmonės galutiniu dalyku laiko norų savivalę, puikybę, baigtinius gamtos daiktus. Tai nėra Spinozos požiūris; Dievą jis supranta tik kaip vienintelę substanciją, o gamta, pasaulis, jo žodžiais, yra tik polinkis, substancijos modusas, bet nėra tai, kas substancialu. Taigi spinozizmas yra akosmizmas. Pasaulio esmė, baigtinė esmė, visata, baigtiniai daiktai – visa tai nėra substancialu, – substancialus yra tik Dievas. Tiesa kaip tik yra priešingybė to, ką teigia tie, kurie kaltina Spinozą ateizmu; Spinozos filosofijoje per daug Dievo. Pasak jų, Dievas yra dvasios ir gamtos tapatumas, taigi gamta, žmogus kaip individas yra Dievas. Ir tai visiškai teisinga. Tačiau jie užmiršta, kad gamta ir individas Dieve yra įveikti, o jie neturi užmiršti, kad jie yra niekas. Taigi tie, kurie taip juodina Spinozą, siekia išsaugoti ne Dievą, o baigtinius daiktus, pasaulį. Juos užgauna tai, kad pastarieji dalykai nėra substancialūs, taigi juos užgauna jų pačių išnykimas.

β. Antras momentas yra demonstratyvinis metodas. Jis priklauso samprotinio pažinimo būdui. Tai geometrijos metodas, kuriame mes susiduriame su aksiomomis, paaiškinimais, teoremomis, definicijomis. Naujausiais laikais buvo iškelta mintis (Jacobis), kad bet koks įrodymas, bet koks mokslinis pažinimas veda į spinozizmą, kuris yra vienintelis nuoseklus mąstymo būdas; mokslinis pažinimas turi vesti į spinozizmą, todėl jis yra netinkamas, taigi būtina remtis tik netarpišku žinojimu. Jacobis spinozizmą supranta ir kaip ateizmą, nes jame mato tai, kad Dievas nėra atskirtas nuo pasaulio.[371] Tačiau kai taip sakoma, tai pasaulis vaizdinyje lieka pastovus; tačiau Spinozos filosofijoje pasaulis nėra pastovus. Galima sutikti, kad įrodymas veda į spinozizmą, jeigu įrodymą suprasime tik kaip samprotinio pažinimo būdą. Spinoza yra esminis moderniosios filosofijos taškas, nes iškyla alternatyva: arba spinozizmas – arba jokios filosofijos. Didysis Spinozos teiginys yra tas, kad bet koks apibrėžimas yra neigimas.[372] Tai, kas apibrėžta, yra baigtiniai daiktai; visa ko, taip pat ir mąstymo (kaip tįsumo priešybės), atžvilgiu gali būti parodyta, kad tai yra apibrėžta, taigi turi savyje neigimą; tai, kas visame tame yra esminga, paremta neigimu. Kadangi tiktai Dievas yra tai, kas pozityvu, kas tvirtinama, tai visa kita yra tik atmainos, taigi nėra esamybė savaime ir sau; tiktai Dievas yra substancija. Šiuo požiūriu Jacobis yra teisus. Paprasta determinacija, apibrėžtis (neigimas priskiriamas formai) yra kažkas kita negu absoliutus apibrėžtumas, negatyvumas, forma. Tikrasis tvirtinimas yra formos neigimas; tai yra absoliuti forma. Spinozos minties eiga yra teisinga; tačiau atskiras teiginys yra klaidingas, kadangi jis išreiškia tik vieną neigimo aspektą; kitas aspektas yra neigimas kaip neigimo neigimas, taigi tvirtinimas.

γ. Kadangi neigimas spinozizme suprantamas tik šitaip vienašališkai, tai jame nerasime subjektyvumo, individualumo, asmenybiškumo principo. Sąmonė, religija prieš tai sukyla. Leibnizo individuacijos (jo monados) principas Spinozą integruoja. Samprotis turi apibrėžtis, kurios tarpusavyje ne-

prieštarauja. Neigimas yra paprastas apibrėžtumas. Neigimo neigimas yra prieštaravimas, jis neigia neigimą; taigi jis yra tvirtinimas, bet lygiai taip jis yra ir neigimas apskritai. Šio prieštaravimo samprotis nepajėgia atlaikyti; tai jau protingumo sritis. Tokio punkto Spinozos filosofijoje nėra, ir tai jos trūkumas. Spinozos sistema yra į mintį pakeltas absoliutus panteizmas ir monoteizmas. Spinozos absoliuti substancija nėra baigtinių daiktų, gamtinis pasaulis. Šita mintis, šita įžvalga yra galutinis pagrindas, tįsumo ir minties tapatumas. Matome dvi apibrėžtis: viena yra visuotinybė, esamybė savaime ir sau, kita – ypatingybė ir atskirybė, individualumas. Tada nesunku parodyti, kad ypatingybė, atskirybė apskritai yra ribota, kad jos sąvoka apskritai priklauso nuo kažko kita, taigi kad tai yra priklausoma, iš tikrųjų neegzistuoja sau, todėl iš tiesų nėra tikra. To, kas apibrėžta, atžvilgiu Spinoza ir suformulavo teiginį *omnis determinatio est negatio;* taigi tik tai, kas neišskirta, kas visuotina, yra iš tiesų tikra, vien tai yra substancialu. Siela, dvasia yra atskiras daiktas ir kaip toks yra ribota; tai, dėl ko ji yra atskiras daiktas, pasirodo kaip neigimas, todėl ji neturi tikros tikrovės. Paprastą mąstymo vienybę jame pačiame jis kaip tik ir apibūdina kaip absoliučią substanciją.

Tokia apskritai yra Spinozos idėja. Tai yra tas pats, kas elėjiečių filosofijoje buvo ὄν.[373] Tatai yra Rytų kraštų įžvalga, kurią Spinoza pirmąkart išsakė Vakaruose. Apskritai apie tai reikia pasakyti, kad mąstymas būtinai turi perimti spinozizmo požiūrį; tai esminė bet kokio filosofavimo pradžia.[374] Tas, kas pradeda filosofuoti, iš pradžių turi būti spinozininkas. Siela turi maudytis šitame eteryje vienos substancijos, kurioje nuskęsta viskas, kas laikoma tikra. Tai yra tas visų ypatingų daiktų neigimas, prie kurio turi prieiti kiekvienas filosofas; tai yra dvasios išlaisvinimas ir absoliutus jos pagrindas. Šis požiūris skiriasi nuo elėjiečių filosofijos tik tuo, kad moderniajame pasaulyje krikščionybė įtvirtino dvasioje konkrečią individualybę. Tačiau esant šiam begaliniam visiškos konkretybės reikalavimui, substancija dar nėra apibrėžta kaip konkreti savy-

je. Kadangi konkretybės nėra substancijos turinyje, tai šitaip įpuolama tik į reflektuojantį mąstymą; ana vienybė kaip tik ir yra begalinių tokio mąstymo priešpriešų rezultatas. Apie substanciją kaip tokią daugiau nieko negalima pasakyti; galima kalbėti tik apie filosofavimą substancijos atžvilgiu ir joje įveiktas prieštaras. Tai, kas čia yra išskirtina, glūdi tiktai tame, kokio pobūdžio yra tos prieštaros, kurios joje įveikiamos. Tačiau visa tai Spinoza įrodė toli gražu ne taip tvirtai, kaip tai stengėsi padaryti senovės filosofai.

Šią spinozišką ją idėją reikia pripažinti teisinga ir pagrįsta. Absoliuti substancija yra tiesa, bet ji dar nėra visa tiesa; ji turi būti mąstoma ir kaip savyje veikli, gyvybinga ir būtent šitaip apibrėžti save kaip dvasią. Spinoziškoji substancija yra visuotinė, todėl abstrakti apibrėžtis; galima sakyti, kad tai yra dvasios pagrindas, bet ne kaip absoliučiai apačioje tvirtai laikantis pagrindas, o kaip abstrakti vienybė, kuri yra dvasia pati savyje. Jeigu sustojama prie šios substancijos, tai nebelieka vystymosi, dvasiškumo, veiklumo. Spinozos filosofija yra tik sustingusi substancija, dar ne dvasia; dvasia dar nėra savyje. Dievas čia nėra dvasia, nes jis nėra trejybiškas. Substancija tebėra sustingusi, suakmenėjusi, jai trūksta Böhme's šaltinių. Atskiros apibrėžtys, turinčios samprotinių apibrėžčių formą, dar nėra böhmiškosios trykštančios dvasios, kurios veikia ir iškyla viena kitoje.[375] Daiktų ir sąmonės skirtybės ir apibrėžtys tiktai sugrįžta į vieną substanciją; todėl galima sakyti, kad Spinozos sistemoje viskas tik sumetama į šią sunaikinimo bedugnę. Tačiau iš jos nieko neiškyla; visa ypatinga, apie ką jis kalba, įgyjama iš vaizdinio, nepateikiant jokio pateisinimo. Kad tai būtų pateisinta, Spinoza turėtų užsiimti atskirybių dedukcija, ištraukti jas iš substancijos; pastaroji neišsiskleidžia, o tai būtų gyvybingumas, dvasiškumas. Šiai ypatingybei nutinka tik tai, kad ji yra tik absoliučios substancijos atmaina, joje pačioje nieko nėra tikra; veiksmas joje yra tik tas, kad atskiras daiktas turi būti išvilktas iš savo apibrėžtumo, išskirtumo, jis turi būti sugrąžintas į vieną absoliučią substanciją. Tai

yra tas Spinozos filosofijos aspektas, kuris yra nepatenkinamas. Skirtybės joje yra išoriškos, lieka išoriškos, jos nėra suprastos. Leibnizo filosofijoje pamatysime, kad jis principu padarė priešingą dalyką – individualumą; taigi Leibnizas tokiu išorišku būdu integravo Spinozos sistemą. Tai yra didinga Spinozos mąstymo būdo pusė – atsisakyti visko, kas apibrėžta, ypatinga, laikytis tik vienio ir tik jį gerbti; tatai didinga mintis, tačiau ji turi būti tik teisingo požiūrio pagrindas. Juk tai yra judrumą praradęs sąstingis, kurio vienintelis veiklumas – viską mesti į substancijos bedugnę, kurioje viskas išnyksta, bet kokia gyvybė prapuola pati savyje; pats Spinoza mirė nuo džiovos.* – Tatai yra tie bendrieji dalykai, kuriuos reikia pasakyti apie Spinozos filosofiją.

Dar reikia aptarti kai kurias tolesnes apibrėžtis. Metodas, kurį Spinoza, kaip ir Kartezijus, naudoja savo filosofijos išdėstymui, yra geometrinis, Eukleido, metodas, kuris dėl matematinio akivaizdumo laikomas pranašiausiu, tačiau jis netinka spekuliatyviam turiniui ir yra taikytinas tik baigtiniuose sampročio moksluose. Tatai atrodo esąs tik išorinės formos trūkumas, bet iš tiesų yra esminis trūkumas. Savo matematiniame demonstratyviniame metode Spinoza remiasi definicijomis, kurios susijusios su visuotinėmis apibrėžtimis. Šios apibrėžtys tiesiog priimamos, postuluojamos, o ne išvedamos; Spinoza nežino, kaip jis prie jų prieina. Esminis sistemos momentas yra tas, kad visuose tolesniuose įrodymuose tiktai sugrįžtama prie to, kas jau iš anksto išbaigtu būdu slypėjo postuluojamose definicijose. Tačiau iš kur atsiranda tos kategorijos, kurios čia pasirodo kaip definicijos? Mes randame jas savyje, bendroje mokslinėje kultūroje. Taigi tai nėra išvystoma iš begalinės substancijos taip, kad ji duotų samprotį, valią, tįsumą, o jau tiesiai kalbama šiomis apibrėžtimis. Ir tai natūralu; juk čia yra tiktai vienis, į kurį viskas eina, kad jame išnyktų, bet iš jo niekas negimsta.

* Žodžių žaismas: *Schwindsucht* – džiova, kitaip – išnykimo troškimas. *Vert.*

1. Spinoza pradeda nuo *definicijų;* kai kurias iš jų reikia nurodyti.

a. *Pirma* Spinozos definicija yra *savęs paties priežastis.* Jis sako: „Kaip savęs paties priežastį *(causam sui)* aš suprantu tai, ko esmė" (arba sąvoka) „turi savyje egzistavimą, arba kas negali būti kitaip mąstomas, o tik kaip egzistuojantis."[376] Minties ir egzistavimo vienybė tuoj pat iš anksto nustatoma (esmė yra visuotinybė, mintis); apie šią vienybę po to bus kalbama visą laiką. *Causa sui* yra svarbi išraiška. Padarinys priešinamas priežasčiai. Savęs paties priežastis yra priežastis, kuri veikdama atskiria kažką kita; bet tai, ką ji pagimdo, yra ji pati. Gimdydama ji kartu pašalina skirtumą; teigimas savęs kaip kažko kita yra nuopuolis ir kartu šio praradimo neigimas. Tatai yra visiškai spekuliatyvi sąvoka. Mes paprastai įsivaizduojame, kad priežastis kažką sukelia ir kad padarinys yra kažkas kita negu priežastis. Tuo tarpu čia priežasties išėjimas už savo ribų yra netarpiškai įveiktas, savęs paties priežastis produkuoja tik save patį; tatai yra pagrindinė bet kokio spekuliatyvumo sąvoka. Tai yra begalinė priežastis, kurioje priežastis yra tapati padariniui. Jeigu Spinoza būtų toliau išplėtojęs tai, kas glūdi *causa sui* sąvokoje, tai jo substancija nebūtų sąstingis.

b. *Antra* definicija yra *baigtinumas.* „Baigtinis yra tas daiktas, kuris yra ribojamas kito tos pačios rūšies daikto." Juk pastarajame daikte pirmasis pasibaigia, jo ten nėra; ten jau yra kažkas kita. Tačiau šis kitas daiktas turi būti tos pačios rūšies. Nes tie daiktai, kurie nori apriboti vienas kitą, kad galėtų tai padaryti, turi ribotis, liestis, turėti santykį vienas su kitu, t. y. jie turi būti tos pačios rūšies, stovėti ant to paties pagrindo, priklausyti bendrai sferai. Tai yra tvirtinančioji ribos pusė. „Mintis ribojama" tik „kitos minties, kūnas – kito kūno; bet nei mintis neribojama", pavyzdžiui, „kūno, nei", atvirkščiai, „kūnas – minties."[377] Tai mes jau matėme Kartezijaus filosofijoje: mintis yra visybė sau, ir lygiai taip pat tįsumas yra visybė sau, jie tarpusavyje neturi nieko bendra; jie neriboja vie-

nas kito, kiekvienas iš jų yra tai, kas uždara savyje. Santykis su kitu yra riba.

c. *Trečia* definicija yra *substancija.* „Substancija aš vadinu tai, kas yra savyje ir suvokiama remiantis ja pačia, arba tai, ko sąvokai nereikia kito daikto sąvokos, iš kurios ji būtų suprantama *(a quo formari debeat)*",[378] taigi jai nereikia kažko kita; kitaip ji būtų baigtinė, akcidenciali. Tai, kam reikia kita, kad tai būtų suvokta, nėra savarankiška, o yra nuo šito kita priklausoma.

d. *Ketvirta* definicija yra *atributai,* antras dalykas substancijoje. „Atributu aš vadinu tai, ką samprotis sugauna substancijoje kaip jos esmę";[379] ir vien tai Spinoza vertina kaip tikra. Tatai didi apibrėžtis; nors atributas yra apibrėžtumas, bet jis yra ir visybė. Spinoza išskiria tik du atributus – mąstymą ir tįsumą. Samprotis juos pagauna kaip substancijos esmę; esmė nėra aukštesnė už substanciją, substancija yra esmė tik sampročio traktavime. Šis traktavimas yra už substancijos ribų; substancija gali būti traktuojama dvejopai – kaip tįsumas ir kaip mąstymas. Kiekvienas iš jų yra visybė, visas substancijos turinys, tačiau tik kaip viena forma; kaip tik todėl abi šios pusės savaime yra tapačios, begalinės. Tai yra tikrasis išbaigtumas. Atributuose samprotis pagauna visą substanciją. Tačiau kur substancija pereina į atributus, Spinoza nepasako.

e. *Penkta* definicija yra *modusas,* trečias dalykas substancijoje. „Modusu aš vadinu substancijos būseną, arba tai, kas egzistuoja kažkame kitame, per kurį tai ir suvokiama."[380] – Taigi substancija suvokiama per ją pačią; atributas nėra tai, kas suformuojama per jį patį, o yra susijęs su suvokiančiu sampročiu, kiek šis suvokia esmę; galiausiai modusas suvokiamas ne kaip esmė, o per kažką kita ir kažkame kitame. – Šituos tris momentus Spinoza turėtų ne tiktai nurodyti kaip sąvokas, bet ir pateikti jų dedukciją. – Trys pastarosios apibrėžtys yra ypač svarbios; jos atitinka tai, ką mes apibrėžčiau išskiriame kaip visuotinybę, ypatingybę ir atskirybę. Tačiau jas reikia suprasti ne kaip formalias, o jų konkrečia tikrąja prasme. Konkreti

visuotinybė yra substancija; konkreti ypatingybė yra konkreti rūšis. Antai Tėvas ir Sūnus yra ypatingybė, ir vienoje, ir kitoje šioje ypatingybėje glūdi (tik tam tikra ypatinga forma) visa Dievo prigimtis. Modusas yra atskirybė, baigtinumas kaip toks, kuris sueina į išorinį ryšį su kitais daiktais. Taigi Spinoza tik leidžiasi žemyn; modusas jau turi sunykimo žymę. Spinozos filosofijos trūkumas yra tas, kad jis trečiąjį substancijos momentą suvokia tik kaip modusą, kaip blogą atskirumą. Tikrasis atskirumas, individualumas, tikrasis subjektyvumas yra ne tik nutolimas nuo visuotinybės, visiškai apibrėžtas daiktas, bet ir tai, kas visiškai apibrėžta, esamybė sau, tai, kas tik pats save apibrėžia. Taigi subjektyvumas yra taip pat sugrįžimas į visuotinybę; atskirybė yra tai, kas yra pats savyje, todėl ji yra visuotinybė. Sugrįžimas šiuo atveju yra tas, kad atskirybė pati savyje yra visuotinybė, ir prie šio sugrįžimo Spinoza nepriėjo. Galutinis dalykas Spinozos filosofijoje yra sustingęs substancialumas, o ne begalinė forma; pastarosios jis nežinojo. Tatai visą laiką yra toks mąstymas, kuriame apibrėžtumas prapuola.

f. *Šešta* definicija, *begalybė*, irgi yra svarbi. Begalybė turi dvejopą reikšmę; ji suprantama arba kaip begalinis daugis, arba kaip begalybė savaime ir sau. „Tam tikros rūšies begalybės *(in suo genere infinitum)* atžvilgiu gali būti neigiami begaliniai atributai. Absoliuti begalybė yra tai, ko esmei priklauso viskas, kas išreiškia esmę ir kame neslypi joks neigimas.“[381] Dievas yra absoliučiai begalinė esybė; begalybė yra savęs paties tvirtinimas.

Toliau Spinoza skiria įvaizdžio begalybę *(infinitum imaginationis)* ir mąstymo begalybę *(infinitum intellectus, infinitum actu)*. Dauguma žmonių prieina tik iki pirmosios; tai yra blogoji begalybė, kai žmonės, norėdami kalbėti pakiliai, sako „ir taip toliau iki begalybės“; pavyzdžiui, erdvės begalinumas nuo žvaigždės iki žvaigždės, taip pat laiko begalinumas. Tokios pat yra begalinės eilės matematikoje, begalinės skaičių eilės. Jeigu trupmeną pavaizduosime kaip dešimtainę, tai bus bloga

begalybė, o $^1/_7$ yra tikra begalybė, kuri nėra nepakankama. Begalinės eilės nėra išbaigtos; turinys čia yra apribotas. Tačiau tai yra tas begalinumas, kuris paprastai turimas galvoje, kai kalbama apie begalinumą; ir nors jis kai kada vertinamas kaip iškilus, jis nėra kažkas esama, visada veda į negatyvumą, jis nėra *actu*. Filosofinis begalinumas, kuris yra begalinumas *actu*, yra paties savęs tvirtinimas; intelekto begalinumą Spinoza vadina absoliučiu tvirtinimu. Tai visiškai teisinga! Tiktai geresnė to išraiška galėtų būti teiginys, kad tai yra neigimo neigimas. – Begalinumo sąvokai paaiškinti Spinoza čia pateikia ir geometrinį pavyzdį; antai savo *operibus postumis* jis pateikia tam tikrą figūrą kaip šio begalinumo iliustraciją (ir prieš savo „Etiką"). Jis vaizduoja du apskritimus – vienas yra kitame, bet jie nėra koncentriški. Plokštuma tarp abiejų apskritimų negali būti nurodyta, jos neįmanoma išreikšti apibrėžtu santykiu, išmatuoti vienodu matu; jeigu aš noriu ją išreikšti, aš turiu nueiti į begalybę, į begalinę skaičių eilę. Tai yra išėjimas už ribų, jis visada yra nepakankamas, jame esama neigimo; tačiau ši bloga begalybė yra išbaigta, apribota, taigi tvirtinanti, anoje plokštumoje esanti. Taigi tvirtinimas yra neigimo neigimas, pasak žinomos gramatikos taisyklės: *duplex negatio affirmat*. Erdvė tarp abiejų apskritimų yra išbaigta erdvė, ji yra tikra, ne vienpusiška; tačiau tiksliai išreikšti skaičiais erdvės apibrėžtis neįmanoma. Apibrėžimas neišsemia pačios erdvės, tačiau pastaroji yra esama. Kitas pavyzdys – linija; apribota linija susideda iš be galo daug taškų; tačiau ji yra esama, yra apibrėžta.[382] Begalybė turi būti įsivaizduojama kaip tikrai esama. Antai savęs paties priežasties sąvoka yra tikras begalinumas. Kai tik priežastis priešais save turi kažką kita, padarinį, atsiranda baigtinumas; tačiau šis kita kartu yra įveiktas, ir priežastis vėl yra ji pati.

g. *Septinta* definicija yra *Dievas*. „Dievas yra absoliučiai begalinė esybė, arba substancija, kuri susideda iš begalinių atributų, iš kurių kiekvienas išreiškia amžiną ir begalinę esmę *(essentiam)*."[383] Begalybė yra neapibrėžtumas, begalinis neapi-

brėžtas daugis; bet po to Spinozos filosofijoje pasirodo tik du atributai.

Visa Spinozos filosofija gūdi šiose definicijose; jos yra visuotinės apibrėžtys, todėl apskritai formalios. Jo filosofijos trūkumas yra tas, kad jis šitaip pradeda nuo definicijų. Matematikoje toks būdas yra teisėtas, definicijos čia yra prielaidos; taškas, linija matematikoje postuluojami. O filosofijoje turinys kaip tai, kas savaime ir sau tikra, turi būti pažintas. Žinoma, galima pripažinti nominalios definicijos teisingumą, kad, tarkime, žodis „substancija" atitinka tą vaizdinį, kurį pateikia definicija. Tačiau kitas klausimas, ar šis turinys yra tikras savaime ir sau. Toks klausimas neiškyla geometrijos teiginiuose. Bet filosofiniame nagrinėjime tai yra svarbiausias dalykas. Spinoza tuo neužsiėmė. Jis nustatė definicijas, kurios paaiškina šias paprastas mintis ir pavaizduoja jas kaip konkretybę. Tačiau čia reikėtų ištirti, ar šis turinys teisingas. Atrodo, kad čia pateikiamas tik žodžių aiškinimas, bet turinys, kuris juose slypi, yra svarbus. Visas kitas turinys tik redukuojamas į šį turinį; tokiu būdu jis įrodomas. Tačiau nuo pirmojo turinio priklauso (ἐξήρτηται, sako Aristotelis) visas kitas turinys. „Atributas yra tai, ką samprotis mąsto apie Dievą." Iš kur, be Dievo, atsiranda samprotis, kuris įžvelgia tokius dalykus? Taigi viskas tik įeina, bet neišeina; apibrėžtys neišsirutulioja iš substancijos, ji negali apsispręsti taip, kad išskleistų tokius atributus.

2. Po šių definicijų eina teoremos, *teiginiai*. Spinoza įrodinėja įvairius dalykus. Svarbiausia yra tai, kad jis, remdamasis šiomis sąvokomis, įrodinėja, kad yra tik viena substancija, Dievas. Tai visiškai paprasta minties eiga, labai formalus įrodymas.

a. „Penkta teorema: Negali būti *dviejų arba daugiau substancijų*, turinčių vieną prigimtį arba tą patį atributą." Šis teiginys glūdi jau definicijose. Įrodymas yra varginanti, bergždžia kankynė. „Jeigu būtų keletas" (substancijų, turinčių tą patį atributą), „tai jos turėtų skirtis viena nuo kitos arba skirtingais atributais, arba skirtingomis būsenomis" (modusais). α. Juk

kaip tik atributai yra tai, ką samprotis suvokia kaip esmę; šio atributo sąvoka yra esmė. „Jeigu jos skirtųsi savo atributais, tai taip būtų netarpiškai teigiama, kad yra tik viena substancija, turinti tą patį atributą." Juk kaip tik substancija yra esmė, šio atributo sąvoka, apibrėžta pati savyje, o ne kažkuo kita. β. „Jeigu jos skirtųsi savo modusais, tai kadangi substancija pagal savo prigimtį yra ankstesnė *(prior est natura)* už savo būsenas, kaip ji, paliekant nuošalyje jos būsenas *(depositis ergo affectionibus)* ir traktuojant ją savyje, t. y. teisingai *(in se, h. e. vere considerata)*, pagal tai galėtų būti traktuojama kaip skirtinga *(non poterit concipi ab alia distingui)*."[384]

b. „Aštunta teorema: Kiekviena *(omnis) substancija* yra būtinai *begalinė*. – Juk kitaip ji turėtų būti apribota kitos tos pačios rūšies substancijos, taigi būtų dvi substancijos, turinčios tą patį atributą, o tai prieštarauja penktai teoremai."[385]

„Kiekvienas atributas turi būti suvokiamas sau", taigi kaip savyje reflektuotas apibrėžtumas. – „Juk atributas yra tai, ką samprotis suvokia substancijoje kaip jos esmę; taigi atributas turi būti suvoktas per jį patį." Juk substancija yra tai, kas suvokiama per ją pačią (žr. trečią definiciją). – „Todėl iš atributų daugio neturime spręsti apie substancijų daugį; juk kiekvienas atributas suvokiamas kaip esantis pats sau ir nepereinantis į kažką kita",[386] jis nėra apribotas kažko kita.

c. „Substancija yra *nedali*. – Jeigu dalys išlaikytų substancijos prigimtį, tai būtų kelios tos pačios prigimties substancijos, o tai prieštarauja penktai teoremai. O jeigu taip nebūtų, tai begalinė substancija išnyktų, o tai absurdiška."[387]

d. „Keturiolikta teorema: Be *Dievo* jokia substancija negalėtų nei egzistuoti, nei būti mąstoma. – Kadangi Dievas yra absoliučiai begalinė esybė, kurioje negalima neigti jokio atributo, išreiškiančio substancijos esmę, ir kadangi jis būtinai egzistuoja, tai jeigu, be Dievo, būtų kokia nors substancija, tai ji turėtų būti paaiškinta" (suvokta) „kokiu nors Dievo atributu". Vadinasi, substancija turėtų ne savąją esybę, o Dievo, taigi ji nebūtų jokia substancija. Arba jeigu ji ir galėtų būti sub-

stancija, tai „galėtų būti dvi to paties atributo substancijos, o tai pagal penktą teoremą yra absurdiška. – Iš čia plaukia, kad tįsus daiktas *(res extensa)* ir mąstantis daiktas *(res cogitans)* yra" ne substancijos, o „arba Dievo atributai, arba jo atributų atmainos."[388] – Su tokiais ir panašiais įrodymais netoli nueisi.

„Penkiolikta teorema: Viskas, kas egzistuoja, egzistuoja Dieve, ir be Dievo niekas negali nei egzistuoti, nei būti suvokiama."[389]

„Šešiolikta teorema: Iš Dievo prigimties būtinumo turi plaukti begalybė begaliniais būdais, t. y. viskas, ką tik begalinis samprotis gali pagauti. – Taigi Dievas yra visko priežastis."[390] – Visa tai jau glūdi definicijose. Jei visa tai padėta pagrindan, tai būtinai išplaukia. – Sunkiausias dalykas Spinozai yra skirtybėse, prie kurių jis priėjo, apibrėžtybėse apskritai suprasti jų santykį su Dievu, suprasti taip, kad tos apibrėžtybės išliktų.[391]

Pagrindinis dalykas yra tas, kad Spinoza sako, jog Dievas, substancija, susideda iš begalinių atributų. Pagal šį metodą begalinius atributus galima iš pradžių suprasti kaip be galo daug atributų. Tačiau taip nėra; jis įžvelgia tik du atributus ir apie juos kalba. „Absoliučiai begalinis", t. y., pasak Spinozos, teigiamas – kaip apskritimas yra išbaigtas esamas begalinumas savyje. Mąstymas ir tįsumas yra tie du atributai, kuriuos jis priskiria Dievui. „Dievas yra mąstantis daiktas *(res cogitans),* nes visos atskiros mintys yra modusai, kurie žinomu ir apibrėžtu būdu išreiškia Dievo prigimtį. Taigi Dievas turi atributą, kurio sąvoka apima visas atskiras mintis ir per kurią jos yra suvokiamos. – Remiantis tais pačiais argumentais galima sakyti, kad Dievas yra tįsus daiktas *(res extensa).*"[392]

Tačiau kaip šitie abu atributai kyla iš vienos substancijos, Spinoza neparodo; jis taip pat neįrodo, kodėl jų gali būti tiktai du. Kaip ir Kartezijaus filosofijoje, tie atributai yra mąstymas ir tįsumas. Ir jis įsivaizduoja juos taip, kad kiekvienas iš jų sau yra visiška visybė, todėl kiekviename iš jų glūdi tas pat, tik viename tai glūdi mąstymo forma, o kitame – tįsumo for-

ma. Samprotis dabar pagauna šiuos atributus, pagauna juos kaip visybes; jie yra formos, kuriomis samprotis suvokia Dievą. – Tačiau tįsumas ir mąstymas išskirti ne iš tiesų, o tik išoriškai; juk jie yra visumos. Atributas yra būtent tai, ką samprotis pagauna kaip substancijos esmę; tačiau samprotį Spinoza priskiria tik prie būsenų.[393] Abi išraiškos savaime jau apima visą esmę; jų skirtumas priklauso tik sampročiui, kuris, kaip modusas, neturi jokios tiesos. – Tačiau tai, kad yra tik viena substancija, glūdi jau substancijos definicijoje; įrodymai tėra formalaus pobūdžio kankynės, kurios tik apsunkina Spinozos filosofijos supratimą.

Toliau Spinoza apibūdina mąstymo ir būties santykį. Jis sako, kad tai yra tas pats turinys, kuris vieną kartą turi mąstymo formą, o kitą – būties. Abiem atvejais išreiškiama ta pati esmė, tik ji kiekvieną kartą išreiškiama sampročio įnešta, jį atitinkančia forma; esmė yra Dievas, ir mąstymas, ir būtis yra ta pati visybė. Taigi ta pati substancija kaip mąstymo atributas yra inteligibilus pasaulis, o kaip tįsumo atributas – gamta; gamta ir mąstymas – abu išreiškia tą pačią Dievo esmę. Arba, pasak Spinozos, „gamtinių daiktų tvarka, sistema *(ordo rerum)* yra tokia pat, kaip ir minčių *(idearum)* tvarka."[394] Jos yra begalinės, jos neapibrėžia savęs – nei kūniškumas minties, nei atvirkščiai. Ir mąstanti, ir tįsi substancija yra ta pati substancija, kuri suvokiama tai kaip vienas predikatas, tai kaip kitas; tai yra ta pati sistema. „Pavyzdžiui, apskritimas, kuris egzistuoja gamtoje, ir egzistuojančio apskritimo idėja, kuri taip pat yra Dieve, – tai tas pats dalykas" (tai tas pats turinys), „kuris" tik „aiškinamas *(explicatur)* skirtingais atributais. Todėl ar nagrinėsime gamtą remdamiesi tįsumo atributu, ar mąstymo atributu, ar dar kokiu kitokiu, mes rasime tą patį priežasčių ryšį, t. y. tą pačią daiktų seką. Formali apskritimo idėjos būtis gali būti suvokta tik per mąstymo modusą kaip artimiausią priežastį, kuri savo ruožtu vėl suvokiama per kitą priežastį ir t. t. iki begalybės; todėl visos gamtos tvarką arba priežasčių ryšį turime aiškinti vien minties atributu; o jeigu jie mąstomi kaip

16. 567

tįsumo atributas, jie irgi turi būti mąstomi *tik* kaip tįsumo atributas; tai galioja ir kitų priežasčių atžvilgiu."[395] Tai yra absoliutus vystymasis vienos substancijos, kuri vieną kartą pasirodo kaip gamta, kitą – iškyla mąstymo forma.

Šituos dalykus dabar galima akcentuoti pasinaudojant kitokiu kalbėjimo būdu. *Savaime* mąstantis pasaulis ir kūniškas pasaulis yra tas pats, tik jų formos yra skirtingos. Tačiau čia iškyla klausimas: kaip atsitiko, kad samprotis šias formas taiko absoliučiai substancijai? Iš kur atsirado šitos dvi formos? – Taigi čia teigiama būties ir mąstymo vienybė, taip pat būties ir tįsumo vienybė; todėl mąstanti visata savaime yra visa absoliuti, dieviška visybė, o kūnų visata irgi yra ta pati visybė. Tad turime dvi visybes; savaime jos yra tas pat, skirtumai yra tik atributai arba sampročio apibrėžtys. Toks yra bendras vaizdinys; atributai savaime yra niekas, jie nėra savaime skirtumai. – Anksčiau sakėme, kad gamta ir dvasia yra protingos; protas nėra tuščias žodis, tai – save savyje vystanti visybė.

Šioje substancijoje, kuri yra viena, mąstymas ir tįsumas yra tik atributai. Iš to, kad mąstymas ir būtis savaime yra tapatūs, norėta kildinti ir ateizmą, nes esą dvasiškumas nėra skirtingas nuo kūniškumo, taigi Dievas nužeminamas iki gamtos. Tačiau Spinoza tapatina ne Dievą su gamta, o mąstymą. Bet Dievas yra mąstymo ir būties vienybė; Dievas yra pati vienybė, o ne vienas iš jųdviejų. Ir šioje vienybėje išnyksta mąstymo ir gamtiškumo subjektyvumo ribotumas; yra tiktai Dievas, o visas pasauliškumas neturi jokios tiesos. Taigi jo sistemą geriau būtų vadinti akosmizmu.

Taigi be Dievo nieko negali būti. Dieve Spinoza įžvelgia laisvę ir būtinumą. „Dievas yra absoliučiai laisva priežastis, kurios nedeterminuoja niekas kita; juk jis egzistuoja vien tiktai iš savo prigimties būtinumo. Išskyrus jo paties prigimties tobulumą, nėra jokios kitos priežasties, nei išorinės, nei vidinės, kuri skatintų jo veikimą. Iš jo prigimties dėsnių plaukiantis jo veiklumas yra būtinas ir amžinas; tai, kas kyla iš jo absoliučios prigimties, iš jo atributų, yra amžina, kaip kad iš tri-

kampio prigimties iš amžių ir amžinai plaukia, kad jo trys kampai lygūs dviem statiesiems." Jo esmė yra jo absoliuti galia; *actu* ir *potentia,* mąstymas ir būtis yra viena. Dievas neturi minčių, kurių jis negalėtų įgyvendinti. „Jo esmė ir jo egzistavimas yra tas pats – tiesa." Tačiau čia pasiliekama prie šios visuotinybės, Dievas neapibrėžiamas tikslais; ypatingi tikslai, mintys apie būtį ir panašius dalykus yra įveikti.[396] – „Valia nėra jokia laisva priežastis, o tik būtina priežastis, tik modusas; taigi ji yra determinuota kažko kita."[397] – „Dievas neveikia pagal tikslo priežastis *(sub ratione boni).* Tie, kurie taip teigia, greta Dievo taria esant kažką, kas nuo Dievo nepriklauso, kuo Dievas savo veikime vadovaujasi kaip tam tikru tikslu. Jeigu dalykas suprantamas šitaip, tai Dievas yra ne laisva priežastis, o yra priklausomas nuo lemties. Lygiai taip pat nedera viską pajungti savivalei, indiferentiškai Dievo valiai."[398] Dievą determinuoja tik jo prigimtis. Taigi Dievo veiklumas yra jo galia *(potentia),* ir tai yra būtinumas. Jis yra absoliuti galia kaip išminties priešingybė; pastaroji kelia apibrėžtus tikslus ir taip nustato apribojimus. Būtent čia kaip savitą Spinozos filosofijos bruožą ir reikia nurodyti tai, kad, pasak jo, kiekviena apibrėžtis yra neigimas. Tam tikras baigtinumas slypi ir tame, kad Dievas yra pasaulio priežastis; juk šiuo atveju pasaulis teigiamas kaip kažkas kita, kas yra šalia Dievo.

„Dievas yra imanentinė, o ne praeinanti *(transiens)* priežastis",[399] t. y. išorinė. – „Daiktas, kuris yra apibrėžtas kokiam nors veiksmui, kadangi Dievas yra priežastis, būtinai taip yra apibrėžtas Dievo; ir taip apibrėžtas daiktas negali savęs padaryti neapibrėžtu."[400] – „Gamtoje nėra nieko atsitiktina."[401]

e. Dabar turime aptarti, kaip Spinoza pereina prie *atskirų daiktų,* ypač prie savimonės, prie Aš laisvės. Jis nepateikia jokio įrodymo, kuris remtųsi absoliučios substancijos sąvoka. Kalbėdamas apie atskirybes, Spinoza pabrėžia, kad jos yra visų daiktų, ribotumų sugrįžimas į substanciją, – tai ne atskirybės tvarumas, taigi tai yra negatyvumas. Atributai egzistuoja ne patys sau, o taip, kaip samprotis suvokia substanciją jos

skirtybėse. Trečias momentas yra modusai, arba atmainos. Visi daiktų *skirtumai* priklauso vien modusų sričiai. Apie modusus Spinoza sako, kad kiekviename atribute yra du modusai: *rimtis* ir *judėjimas* tįsume, o mąstyme – *samprotis* ir *valia (intellectus et voluntas)*.[402] Atskirybė kaip tokia priklauso šiems modusams; jie yra tai, kuo vienas nuo kito skiriasi vadinamieji atskiri dalykai. Tatai yra vien atmainos; visa, kas susiję su šiuo skirtumu ir juo yra apibrėžta kaip ypatinga, – visa tai neegzistuoja savaime. Bet kokia atmaina egzistuoja tik mums, bet ne Dievui; taigi atmaina neegzistuoja savaime ir sau.

Pastaruosius, modusus ir būsenas, Spinoza vadina *natura naturata*. „*Natura naturans* yra Dievas, traktuojamas kaip laisva priežastis, kadangi jis egzistuoja savyje ir yra suvokiamas per save patį, arba yra tokie substancijos atributai, kurie išreiškia amžiną ir begalinę esybę *(essentiam)*. *Natura naturata* aš vadinu visa tai, kas plaukia iš dieviškosios prigimties būtinumo, arba iš Dievo kiekvieno atributo, visus dieviškųjų atributų modusus, nes jie traktuojami kaip daiktai, kurie egzistuoja Dieve ir kurie be Dievo negali nei būti, nei būti suvokiami."[403] Niekas neišplaukia iš Dievo, bet visi daiktai, jeigu mes pradedame nuo jų, tiktai vėl į jį sugrįžta.

Tokios yra Spinozos bendrosios formos, pagrindinė jo idėja. Dar reikia paminėti kai kurias apibrėžtesnes formas. Jis pateikia nominalias definicijas modusų – sampročio, valios,[404] taip pat afektų, tokių kaip džiaugsmas, liūdesys. Dar randame jo filosofijoje *sąmonės* apibūdinimą. Jo minties eiga visiškai paprasta, tiksliau, apskritai nesama eigos; jis pradeda tiesiai nuo *mens*.

„*Žmogaus* esmę sudaro *(essentia hominis constituitur)* Dievo atributų atmainos." Šios atmainos yra kažkas tik santykyje su mūsų sampročiu. „Taigi jeigu mes sakome, kad *žmogaus dvasia* suvokia vieną ar kitą dalyką, tatai reiškia ne ką kita, o tai, kad Dievas, – ne todėl, kad jis yra begalinis, o todėl, kad jį eksplikuoja žmogaus dvasios idėja, – turi tą ar kitą idėją. Ir jeigu mes sakome, kad Dievas turi tą ar kitą idėją, ne tik todėl,

kad jis konstituoja žmogaus dvasios idėją, o todėl, kad jis kartu su žmogaus dvasia turi kito daikto idėją, tai tada mes pasakome, kad žmogaus dvasia daiktą suvokia tik iš dalies arba neadekvačiai."[407] Tiesa yra adekvatumas.[408] Jeigu turinys yra įvilktas į žmogaus dvasios formą, tai jis yra žmogaus suvokimas, kuris yra Dievo atmaina; todėl viskas, ką mes skiriame kaip esama, yra tiktai modusas. Visa, kas ypatinga, yra suvokta per išorinį samprotį. – Remdamasis tuo, Bayle'is prieina prie juokingos išvados, kad Dievas, kurio modusas yra turkai ir austrai, kariauja tarpusavio karą.[409]

„Viskas, kas glūdi *(contingit)* idėjos, sudarančios žmogaus dvasią, objekte, turi būti suvokiama žmogaus dvasios arba, kitaip tariant, žmogaus dvasioje būtinai turi būti to daikto idėja. Taip yra, jeigu idėjos, kuri sudaro žmogaus dvasią, objektas yra *kūnas,* ir kūne negali būti nieko, kas dvasios nėra suvokiama."[410]

Dabar jis nagrinėja mąstymo ir tįsumo santykį žmogaus sąmonėje. „Idėjos, kuri sudaro žmogaus dvasią, objektas" – arba geriau: objektyvumas – „yra kūnas arba ypatingas egzistuojantis tįsumo modusas *(certus modus).* – Antraip kūno būsenų idėjos nebūtų Dieve, kadangi jis konstituoja mūsų dvasią, o būtų kito daikto idėja, taigi ir mūsų dvasioje nebūtų mūsų kūno būsenų idėjų."[411] Šaltinis painiavos, trukdančios suprasti Spinozos sistemą, yra α) absoliutus mąstymo ir būties tapatumas ir β) jų absoliutus indiferentumas vienas kito atžvilgiu, nes kiekviena pusė sudaro visą Dievo esmę. Kūno ir sąmonės vienybė šiuo atveju yra ta, kad jie yra viena substancija; žmogus kaip atskirybė yra ypatingas egzistavimo modusas. Substancija yra absoliuti substancija, o atskiras žmogus yra jos modusas, kuris kaip sąmonė yra kūno determinuotumo vaizdinys, arba vaizdinys to, kaip kūnas yra sąlygotas išorinių daiktų.[412] „Dvasia pažįsta pati save tik todėl, kad ji suvokia kūno būsenų idėjas",[413] kad ji turi tik savo kūno būsenų idėją; kaip netrukus pamatysime, ši idėja yra sudėtinė. – „Ir Dievo atributų, ir atskirų daiktų idėjos pažįsta

ne pačius įsivaizduojamus dalykus ar daiktus pagal jų veikiančias priežastis, o patį Dievą, nes jis yra mąstantysis."[414] „Su tįsumu mąstymas neatsiejamai susijęs; todėl viskas, kas vyksta tįsume, vyksta ir sąmonėje."[415] Čia matome abiejų pusių išsiskyrimą; grynas tapatumas, kuris reiškia, kad absoliutybėje niekas nesiskiria, yra nepatenkinamas požiūris.

Individą, patį atskirumą, Spinoza apibrėžia taip, kad individas yra štai kas: „Jeigu keletas vienodo ar skirtingo dydžio kūnų taip apribojami" – apibrėžimai yra neigimai, – „kad jie užgula vienas kitą *(invicem incumbant)*, arba jeigu jie juda vienodu ar skirtingu greičiu taip, kad savo judėjimą kokiu nors būdu perduoda vienas kitam, tai mes sakome, kad tokie kūnai yra suvienyti tarpusavyje ir visi kartu sudaro vieną kūną, arba individą, kuris nuo kitų kūnų skiriasi šituo kūnų sąryšiu."[416]

Priėjome Spinozos sistemos ribą, mums aiškiai matyti jos trūkumai. Individuacija, vienetas yra tik sudėjimas, Böhme's Aš (patybės) priešingybė[417], taigi tik visuotinumas, mąstymas, bet ne savimonė. – Jei į individuaciją, prieš traktuodami ją visumos požiūriu, pažvelgsime kitu, sampročio, aspektu, tai skyrimas atsidurs samprotyje, jis atsiras ne iš dedukcijos, o tiesiog bus samprotyje. Antai, kaip jau matėme, „aktualus samprotis *(intellectus actu)*, kaip ir valia, geismas, meilė, priklauso prie *natura naturata*, o ne prie *natura naturans*. – Juk sampročiu, kaip žinia, mes vadiname ne absoliutų mąstymą, o tik vieną apibrėžtą mąstymo būdą, vieną modusą, kuris skiriasi nuo kitų modusų, tokių kaip geismas, meilė ir t. t., todėl jis turi būti suvokiamas per absoliutų mąstymą, būtent per Dievo atributą, kuris išreiškia amžiną ir begalinę mąstymo esybę *(essentiam)*; todėl jis pats sau negali nei egzistuoti, nei būti suvokiamas, kaip kad ir kiti mąstymo modusai",[418] – valia, geismas ir t. t. – Spinozai nežinomas formos begalinumas, kuris būtų kas kita negu sustingusios substancijos begalinumas. Tačiau mąstymo poreikis yra pažinti Dievą kaip esmių esmę, kaip visuotinę substanciją, tapatumą ir vis dėlto išsaugoti skirtybes.

Taigi samprotis yra modusas. Toliau Spinoza sako: „Tai, kas

konstituoja žmogaus dvasios *(mentis humanae)* aktualią *(actuale)* būtį, yra ne kas kita, o idėja atskiro" (individualaus), ne begalinio „daikto, kuris *actu* egzistuoja".[419] „Žmogaus esmė neapima būtino egzistavimo savyje, t. y. pagal gamtos tvarką žmogus gali ir būti, ir nebūti."[420] Žmogaus sąmonė nėra atributas, nepriklauso esmei, – ji yra modusas ir būtent mąstymo atributo modusas.[421] Šis modusas, vertinant tįsumo požiūriu, yra atskiras kūnas kaip individualus kūnas, t. y. kaip sudėtas iš daugelio. Abu jie yra vienas tapatumas. Tačiau nei kūnas nėra sąmonės priežastis, nei sąmonė – kūno, o baigtinė priežastis čia yra tik vienodo poveikis vienodam; kūną apibrėžia kūnas, vaizdinį – vaizdinys.[422] Viskas, kas yra sąmonėje, yra ir tįsume (kūne), kas yra tįsume, yra ir sąmonėje. „Nei kūnas gali apibrėžti dvasią jos mąstyme, nei dvasia kūną jo judėjime ar rimtyje, ar dar kokioje būsenoje. – Juk visų mąstymo modusų priežastis yra Dievas todėl, kad jis yra *res cogitans,* o ne todėl, kad yra išreikštas kokiu nors kitu atributu. Taigi tai, kas dvasią apibrėžia jos mąstyme, yra mąstymo, o ne tįsumo modusas. Kūno judėjimas ir rimtis irgi turi ateiti iš kito kūno."[423]

Buhle priskiria Spinozai per daug ribotus vaizdinius: „Siela junta kūne visa *kita,* ką ji žino už savo kūno; ji tai sužino tik per sąvokas savybių, kurių kūnas įgyja iš to kita. Taigi tų daiktų, iš kurių kūnas negali įgyti savybių, ir siela negali žinoti. Priešingai, siela negali žinoti ir savo kūno; ji nežino, kad jis yra, ir pati save irgi pažįsta ne kitaip, o tik per tas savybes, kurias kūnas įgyja iš daiktų, esančių už jo, ir per tų daiktų sąvokas. Juk kūnas yra tam tikru būdu apibrėžtas atskiras daiktas, kuris tik laipsniškai, tik su kitais atskirais daiktais ir tarp jų įgyja esatį, tik po jų, su jais ir tarp jų gali esatį išlaikyti", ir tai nueina iki begalybės; kūnas negali būti suvokiamas pats iš savęs.

„Sielos sąmonė išreiškia tam tikrą sąvokos" *(ideae)* „apibrėžtą formą" *(modus),* „kaip kad pati sąvoka išreiškia atskiro daikto apibrėžtą formą. Tačiau atskiras daiktas, jo sąvoka ir šios sąvokos sąvoka yra visiškai ta pati *ens,* tiktai nagrinėjama skirtingų atributų požiūriu."

„Kadangi siela yra ne kas kita, o netarpiška kūno sąvoka ir kartu su juo yra tas pats daiktas, tai ir sielos puikumas negali būti kažkas kita, ne kūno puikumas. Sampročio gebėjimai yra ne kas kita, o kūno gebėjimai pagal kūno vaizdinį, o valios sprendimai yra taip pat ir kūno apibrėžtys."

„Atskiri daiktai kyla iš Dievo amžinu ir begaliniu" būdu, t. y. kartu ir iškart, „o ne laikinu, baigtiniu ir praeinančiu būdu. Jie atsiranda tik vienas iš kito, vienas kitą gimdydami ir naikindami, tačiau išlieka nekintami savo *amžiname* buvime."

„Visi atskiri daiktai suponuoja tarpusavyje vienas kitą, vienas negali būti mąstomas be kito, t. y. jie kartu sudaro vieną neišardomą visumą; jie glūdi viename visiškai nedaliame, begaliniame daikte ir nėra jokiu kitu būdu esantys ir susiję."[424]

Spinoza iš substancijos visuotinybės leidžiasi žemyn per ypatingybę, mąstymą ir tįsumą, į atskirybę *(modificatio)*. Jo filosofijoje yra visi trys momentai arba, kitaip tariant, jie jai yra esminiai. Tačiau moduso, kuriam priklauso atskirybė, jis nelaiko esminiu dalyku, – nelaiko jo pačios esmės momentu esmėje; modusas išnyksta esmėje, jis nepakyla iki sąvokos. Mąstymas turi tik visuotinybės reikšmę, bet neturi savimonės reikšmės. Šitas *trūkumas*, savimonės momento sunaikinimas esmėje, yra tai, dėl ko, viena vertus, taip labai piktinamasi Spinozos sistema, nes ji pašalino žmogaus sąmonės būtį sau, vadinamąją laisvę, t. y. kaip tik tuščią būties sau abstrakciją, ir taip pašalino Dievą, kuris yra skirtingas nuo gamtos ir žmogaus sąmonės, būtent Dievą savaime, Dievą absoliute; bet, antra vertus, filosofiškai nepatenkinama yra tai, kad negatyvumas nėra pažįstamas kaip pats sau esantis. Mąstymas yra tai, kas absoliučiai abstraktu, todėl jis yra tai, kas absoliučiai negatyvu; taip mąstymas yra tiesoje, bet kaip toks jis neteigiamas kaip absoliutus negatyvumas.

Perskyra lieka už absoliučios esybės, taip yra ir naujaisiais laikais. Antai kalbama apie absoliutą, kuris „vertinamas šitaip", kuris „vertinamas šiuo aspektu", – taigi „aspektai" išeina už jo ribų. Tai taip pat yra refleksijos požiūris, kai traktuojami tik

aspektai ir niekas netraktuojama kaip savaime esama. Šis trūkumas pasireiškia tuo, kad, traktuojant skirtybes, būtinumu laikomas negatyvumas; savaime negatyvi sąvoka yra jos vienybės negatyvumas, jos susidvejinimas. Taip iš paprastos visuotinybės pažįstamas realumas, skilimas, pats susipriešinimas; kaip tik šio būtinumo ir nėra Spinozos filosofijoje. Absoliučiai substancijai, atributui, modusui, – jiems kaip definicijoms Spinoza leidžia sekti vienam paskui kitą, priima juos kaip esamus, užuot kildinęs atributus iš substancijos, modusus – iš atributų. Ypač kalbant apie atributus pasigendama tokio būtinumo, kuris parodytų, kad jie yra mąstymas ir tįsumas. Spinoza juos traktuoja kaip randamus, kaip duotus. Bet substancija turi begalinius atributus. Ar tai reiškia, kad jų yra be galo *daug?* – „Kūno idėja turi savyje tik šiuos du atributus ir neišreiškia nieko kita. Jos įsivaizduojamas kūnas traktuojamas pagal tįsumo atributą; pati idėja yra *modus cogitandi.*"[425] Taigi abu atributus mes matome kaip randamus.

Savąja begalybės definicija Spinoza itin tiksliai apibūdino sąvokos sąvoką. Begalybe Spinoza laiko ne teigimą ir išėjimą už jo ribų, ne juslinę begalybę, o absoliučią begalybę, pozityvumą, kuris savyje čia, dabar užbaigia daugį. Pavyzdžiui, linija susideda iš be galo daug taškų; ji yra begalinė, bet kaip tam tikra ribota linija ji *yra,* ji – pozityvi, ji yra čia, esanti be anapusybės. Joje yra užbaigta anapusybė begalinės daugybės taškų, kurie yra neužbaigti, ir tai yra anapusybės sugrąžinimas į vienybę. Taip pat ir anapusybės definicijos turi savyje begalinumą, pavyzdžiui, paties savęs priežastis, kurią Spinoza apibrėžia kaip tai, ko sąvoka įima į save egzistavimą. Sąvoka ir egzistavimas yra vienas kito anapusiškumas; tačiau pats savęs priežastis, egzistavimo įėmimas į sąvoką, kaip tik yra šio anapusiškumo atsiėmimas, jo sugrąžinimas į vienybę. Arba kita – substancijos – definicija: „Substancija yra tai, kas yra savyje ir suvokiama iš savęs", – tai irgi tas pats sugrįžimas į vienybę. Sąvoka ir egzistavimas yra vienybėje; begalinumas yra savyje, pats savyje turi ir savo sąvoką: jo sąvoka yra jo

būtis, o jo būtis yra jo sąvoka. Tatai – tikrasis begalinumas, kuris sutinkamas Spinozos filosofijoje. Tačiau Spinoza jo neįsisąmonino, jis nepažino šios sąvokos kaip absoliučios sąvokos, taigi nenusakė jos kaip pačios esmės momento; šią sąvoką jis palieka šalia esmės, mąstyme apie esmę.

Taigi čia esama sąvokos kaip esmės pažinimo; ši sąvoka priklauso filosofiniam subjektui; tatai ir yra savitas Spinozos filosofijos metodas. Šis metodas yra demonstratyvinis. Jau Descartes'as teigė, kad filosofiniai teiginiai turi būti matematiškai traktuojami ir įrodomi, kad jie turi būti tokie pat akivaizdūs kaip matematikos teoremos. – Tai yra visai natūralu, kad bundantis savarankiškas žinojimas pirmiausia aptiko kaip tik šią formą, kurioje jis įžvelgė puikų sektiną pavyzdį; tačiau toks susižavėjimas visiškai neleido įvertinti tokio žinojimo prigimties ir objekto, matematinis pažinimas ir metodas yra grynai formalus pažinimas ir kaip toks visiškai netinka filosofijai. Matematinis pažinimas pateikia įrodymą susiedamas jį su esamu objektu kaip tokiu, o ne su sąvokiniu objektu; šiam pažinimui visiškai trūksta sąvokos, o filosofijos turinys yra kaip tik sąvoka ir tai, ką sąvoka pagauna. Mes jau matėme šios demonstratyvinės įrodinėjimo manieros pavyzdžių. α. Spinoza pradeda (kaip matematika, pavyzdžiui, geometrija, pradeda nuo linijos, trikampio ir t. t.) nuo eilės definicijų: paties savęs priežasties, baigtinumo, substancijos, atributo, moduso ir t. t., visai neįrodinėdamas šių atskirų apibrėžčių būtinumo. β. Toliau eina aksiomos. „Kas yra, tas yra arba savyje, arba kitame“;[426] αα) apibrėžtys „savyje“ ir „kitame“ neatskleidžiamos jų būtinumo požiūriu; ββ) taip pat ir jų disjunkcija ne atskleidžiama, o tik nurodoma, ir t. t. γ. Teoremos, kaip kad sakiniai, turi subjektą ir predikatą, kurie nevienodi. Jeigu predikatas įrodomas remiantis subjektu, jeigu jis susietas su pastaruoju būtinu ryšiu, tai išlieka tas nevienodumas, kad vienas iš jų kaip visuotinybė santykiuoja su kitu kaip ypatingybe; taigi jei santykis, sąryšis ir įrodomas, tai vis dėlto čia esama ir šalutinio santykio. Matematika, pateikdama savo tikras teoremas

apie tam tikrą visumą, pagelbsti sau tuo, kad įrodo teiginius ir atvirkščiu būdu ir taip iš jų pašalina šį apibrėžtumą, nes abi dalis traktuoja ir kaip visuotinybę, ir kaip ypatingybę; tada, pirma, tikros teoremos gali būti traktuojamos kaip definicijos ir, antra, atvirkščias įrodymas yra įrodymas, pagrįstas kalbos vartojimu.

Tačiau filosofija iš tikrųjų negali pasinaudoti šia pagalbine priemone, kadangi subjektas, kurio tam tikrą aspektą ji įrodo, pats yra tik sąvoka, arba visuotinybė, todėl teiginio forma šiuo atveju visai nereikalinga, taigi neteisinga. Tai, kas turi subjekto formą, turi formą tam tikros esamybės visuotinybės atžvilgiu (teiginio turinį). Esamybė turi vaizdinio reikšmę – žodį, kurį mes vartojame kasdieniame gyvenime, apie kurį mes turime nesąvokinį vaizdinį. Atvirkščias teiginys reikštų ne ką kita, o tai, kad sąvoka yra šitas įsivaizduotas dalykas, t. y. kad pavadinimas yra teisingas, ir tai bus įrodymas, pagrįstas kalbos vartojimu, kad mes ir kasdieniame gyvenime tą dalyką taip suprantame; tai jau neturi jokios filosofinės reikšmės. Tačiau jeigu teiginys ne toks, o paprastas teiginys, jeigu predikatas yra ne sąvoka, o kokia nors visuotinybė apskritai, subjekto predikatas, tai tokie teiginiai iš tikrųjų nėra filosofiniai, pavyzdžiui, teiginys, kad yra ne daug substancijų, o tik viena; filosofinį pobūdį turi tik tas teiginys, kuriame substancija ir vienybė yra tas pats. Arba šita vienybė yra toji, kuri priklauso įrodymui, turinčiam atskleisti abiejų momentų vienybę; ji yra sąvoka, esmė. Kadangi sąvoka glūdi teiginyje, tai ji turi būti paimta iš to, kas buvo pirmiau; antai mes matome, kad įprastas įrodymas iš kažkur paima vidurinę sąvoką, santykį, o, pavyzdžiui, skirstyme iš šalies įgyjamas skirstymo pagrindas. Tada atrodo, tarsi teiginys yra svarbiausias dalykas, tarsi jis yra tiesa. Mes turime klausti, ar šitas teiginys yra teisingas; įrodyme tik kitur ieškoma pagrindo.

Tačiau jeigu vadinamuosiuose teiginiuose subjektas ir predikatas iš tiesų yra nelygūs, nes vienas yra atskirybė, o kitas – visuotinybė, tai jų santykis yra tai, kas esmiška, pagrindas,

kuriame jie yra viēna. α. Įrodymas remiasi klaidinga prielaida, kad anas subjektas yra pats savaime. Tačiau patys jie ištirpsta pagrinde, tėra momentai jame; sprendinyje „Dievas yra vienas" pats subjektas yra visuotinis, tas subjektas ištirpsta vienybėje. β. Įrodymo pagrindas yra klaidinga prielaida, kad įrodymas paimamas iš šalies, kaip kad matematikoje jis paimamas iš ankstesnio teiginio, taigi teiginys suvokiamas ne pats iš savęs; jis yra tarsi šalutinis dalykas. Rezultatas kaip teiginys privalo būti tiesa, bet jis yra tik pažinimas. γ. Pažinimo judėjimas kaip įrodymas vyksta už teiginio, kuris turi būti tiesa, ribų.

Šis negatyvus savimonės momentas – pažinimo judėjimas, vykstantis šiuose mąstomuose dalykuose, – yra tai, ko trūksta šiam turiniui ir kas lieka išoriška jo atžvilgiu, tai priklauso savimonei. Kitaip tariant, turinys yra mintys, bet ne savimonės mintys, ne sąvokos; turinys turi mąstymo kaip grynos abstrakčios savimonės reikšmę, tačiau tai yra žinojimas, kuris nėra protingas, už kurio esti atskirybė, bet ne Aš reikšme. – Todėl čia yra taip kaip matematikoje; turinys yra tarsi įrodytas, jis turėtų įtikinti, bet dalykas lieka nesuprastas. Tai yra sustingęs įrodymo būtinumas, kuriam trūksta savimonės momento; Aš išnyksta, visiškai išsižada savęs, save sunaikina, kaip kad ir pats Spinoza save sunaikino ir mirė nuo džiovos.

3. Dar turime kalbėti apie Spinozos moralę; svarbiausias dalykas čia yra etikos samprata. Pagrindinis jo veikalas vadinasi „Etika"; viena jo dalis skirta dorovei, moralumui. (Jis pradeda nuo teiginių apie Dievą; po to nagrinėja ne gamtą, kaip kad Kartezijus, o pereina tiesiai prie žmogaus ir etikos.) Moralumo principas yra ne kas kita, o tai, kad baigtinė dvasia jame įgyja tiesą, taigi ji yra morali tada, kai savo pažinimą ir valią nukreipia į Dievą, kai ji turi teisingą idėją; ši yra vien tik Dievo pažinimas. Taigi galima sakyti, kad nėra iškilesnės moralės už šią, kadangi ji iš žmogaus reikalauja vien to, kad jis turėtų aiškią Dievo idėją.

Spinoza kalba apie *afektus*. Samprotis ir valia yra modusai,

baigtiniai dalykai. – „Nuomonė apie laisvę pagrįsta tuo, kad žmonės nežino savo veiksmų priežasčių, kurios tuos veiksmus sąlygoja."[427] „Valios apibrėžtis *(volitio)* ir idėja yra tas pats."[428] – „Kiekvienas daiktas siekia išsaugoti savo buvimą. Šis siekimas yra pats egzistavimas; jis išreiškia tik neapibrėžtą laiką."[429] „Šitas siekimas, kai jis susijęs su dvasia ir su kūnu, yra troškimas *(appetitus)*."[430] – „Afektas yra paini idėja; todėl afektas juo labiau yra mūsų galioje, juo tiksliau jį pažįstame."[431] – Afektų kaip painių ir ribotų (neadekvačių) idėjų poveikis žmonių veiksmams yra žmogaus *vergystė;*[432] iš aistros afektų svarbiausieji yra *džiaugsmas* ir *liūdesys.*[433] Mes kenčiame ir esame nelaisvi tada, kai elgiamės kaip dalis.[434]

„Mūsų *laimė* ir *laisvė* kyla iš pastovios ir amžinos meilės Dievui":[435] „laimė plaukia iš dvasios prigimties, nes ji kaip amžinoji tiesa stebima pro Dievo prigimtį."[436] – „Juo geriau žmogus pažįsta Dievo esmę ir Dievą myli, juo mažiau jis kenčia nuo blogų afektų ir juo mažiau jis bijo mirties."[437] – Todėl Spinoza reikalauja tikrojo pažinimo, reikalauja viską mąstyti *sub specie aeterni,* absoliučiai adekvačiomis sąvokomis, t. y. Dieve. Žmogus privalo viską grąžinti į Dievą, nes Dievas yra vienas viskame; taigi spinozizmas yra akosmizmas. Nėra grynesnės ir kilnesnės moralės negu Spinozos moralė; tik amžinoji tiesa yra tikslas, kuriuo žmogus privalo vadovautis savo veiksmuose. „Dvasia gali padaryti taip, kad visi kūno afektai arba daiktų vaizdiniai būtų nukreipti į Dievą";[438] juk „tai, kas yra, yra Dieve, ir niekas be Dievo negali nei būti, nei būti suvoktas."[439] – „Kai dvasia visus daiktus traktuoja kaip būtinus, juo didesnę galią ji turi savo afektams",[440] kurie yra savivališki ir atsitiktiniai. Tatai yra *dvasios sugrįžimas į Dievą,* ir šis sugrįžimas yra žmogaus laisvė. „Visos idėjos, kai jos nukreiptos į Dievą, yra teisingos."[441]

Pasak Spinozos, esama *trijų pažinimo būdų:* 1) pažinimas iš atskirų daiktų per jutimus, iškreiptas ir netvarkingas, po to iš ženklų, vaizdinių, prisiminimų, – taip įgyjamos nuomonės ir įsivaizdavimai; 2) bendros sąvokos ir adekvačios daiktų savy-

bių idėjos; 3) intuityvus žinojimas *(scientia intuitiva)*, einantis nuo adekvačios kelių Dievo atributų formalios esmės idėjos į adekvatų daiktų esmės pažinimą".[442] – „Proto prigimtis yra tokia, kad jis daiktus traktuoja ne kaip atsitiktinius, o kaip būtinus, *sub specie aeterni*. Juk daiktų būtinumas yra pačios amžinosios Dievo prigimties būtinumas."[443] – „Kiekviena atskiro daikto idėja būtinai įima į save amžinąją ir begalinę Dievo esmę. Juk atskiri daiktai yra Dievo tam tikro atributo modusai; taigi jie turi savyje turėti jo amžinąją esmę."[444] „Tik amžinoji Dievo esmė egzistuoja; dvasia neturi jokios laisvės, nes ji modusas ir yra apibrėžta kitų.

„Iš trečiojo pažinimo būdo atsiranda *dvasios ramybė;* aukščiausias dvasios gėris – pažinti Dievą, ir tai yra jos didžiausia *dorybė*",[445] jos tikslas. „Mūsų dvasia, kai ji pažįsta save ir kūną amžinybės forma, būtinai pažįsta Dievą ir žino, kad ji yra Dieve ir per Dievą yra suvokiama."[446] Toks pažinimas nėra filosofinis; tai yra tik to, kas tikra, žinojimas. „Ir iš šio pažinimo būtinai atsiranda *intelektuali Dievo meilė;* nes čia atsiranda džiugesys, kurį lydi priežasties, Dievo, idėja, t. y. intelektuali Dievo meilė."[447] – „Pats Dievas myli save begaline, intelektualia meile."[448] Juk Dievas gali turėti tik save kaip tikslą ir priežastį; ir subjektyvios dvasios paskirtis yra nukreipti save į jį. – Tatai yra aukščiausia, bet taip pat ir visuotinė moralė.

Trisdešimt šeštame laiške Spinoza kalba apie *blogį*. Paplitęs teiginys, kad Dievas, kaip visumos ir visko kūrėjas, taip pat yra ir blogio kūrėjas, taigi pats yra blogas; šiame tapatume viskas yra viēna, gėris ir blogis savaime yra tas pat, nes Dievo substancijoje šis skirtumas išnyksta. Spinoza sako: „Aš teigiu, kad Dievas" (kaip savęs paties priežastis) „absoliučiai ir tikrai yra priežastis visko, kas savyje turi", tvirtina „esmę" (t. y. pozityvų realumą), „kad ir kas tai būtų. Jeigu tu dabar man įrodysi, kad blogis, klaida, nedorybė ir t. t. yra kažkas, kas išreiškia esmę, tai aš visiškai su tavimi sutiksiu, kad Dievas yra nedorybės, blogio, klaidos ir t. t. kūrėjas. Tačiau aš jau pakankamai parodžiau, kad blogio forma neglūdi tame, kas

išreiškia esmę, todėl negalima sakyti, kad Dievas yra šių dalykų priežastis." Blogis yra tik neigimas, stygius, apribojimas, baigtinumas, modusas, taigi pats savaime jis nėra tikrai realus. „Tai, kad Neronas nužudė savo motiną, jeigu šiuo atveju būta pozityvaus aspekto, nebuvo nusikaltimas. Juk Orestas atliko tą patį išorinį veiksmą ir irgi turėjo ketinimą nužudyti motiną, bet jis nėra kaltinamas" ir t. t. Pozityvus momentas yra Nerono valia, įsivaizdavimas, veiksmas. „Tad kodėl Nerono poelgis yra nedoras? Todėl, kad Neronas pasirodė esąs nedėkingas, negailestingas ir neklusnus. Tačiau akivaizdu, kad visa tai neišreiškia jokios esmės, taigi Dievas nėra to priežastis, nors jis ir buvo Nerono veiksmo ir ketinimo priežastis."[449] Tai yra pozityvumas, bet nėra nusikaltimas kaip toks; tik tai, kas negatyvu (pavyzdžiui, negailestingumas ir t. t.) padaro veiksmą nusikaltimu.

Blogis ir panašūs dalykai tėra stygius. „Mes žinome, kad viskas, kas egzistuoja, vertinant tai buvimo savyje požiūriu, o ne ko nors kito atžvilgiu, turi savyje tobulumą, kuris daikte tęsiasi tiek toli, kiek tęsiasi daikto esmė; juk esmė yra ne kas kita, o šitas tobulumas."[450] „Kadangi Dievas netraktuoja daiktų abstrakčiai ir neformuluoja bendrų apibrėžimų" (kas daiktas *privalo* būti) „ir kadangi daiktai neturi daugiau realumo negu jiems priskyrė ir tikrai suteikė dieviškasis protas ir galia, tai iš to aiškiai išplaukia, kad apie tokį trūkumą *(privatio)* galima kalbėti vien tik mūsų sampročio atžvilgiu *(respectu)*, o ne Dievo atžvilgiu";[451] juk Dievas yra visiškai realus. Nors tai pasakyta gerai, bet vis dėlto nepatenkinamai. Taigi Dievas ir atžvilgis į mūsų samprotį – skirtingi. Bet kur jų vienybė? Kaip ją suprasti?

Spinozos visuotinei substancijai priešinasi subjekto laisvės vaizdinys; juk tai, kad aš esu subjektas, dvasia ir t. t., – tai, kas apibrėžta, pasak Spinozos, visa yra tik atmainos. Tai tas prieštarauti verčiantis momentas, kuris slypi Spinozos sistemoje ir sukelia nepasitenkinimą ja; juk žmogus turi laisvės, dvasingumo sąmonę, o tai yra kūniškumo negatyvumas,

žmogus turi sąmonę, kad jis tik kaip kūniškumo priešybė yra tai, kas jis iš tiesų yra. Tokios sąmonės tvirtai laikėsi teologija ir sveikas žmogaus protas; ir šita priešpriešos forma pirmiausia ir yra tai, dėl ko sakoma, kad laisvė yra tikra, kad blogis egzistuoja. Tačiau kai jie laikomi atmainomis, jie lieka nepaaiškinti; juk negatyvumo momentas yra tai, ko neturi šis sustingęs substancialumas, ko jam trūksta. Taigi prieštaros tokiam požiūriui būdas yra tas, kad sakoma, jog dvasia, kaip skirianti save nuo kūno, yra substanciali, tikra, ji *yra*, ji nėra vien neigimas; taip pat ir laisvė nėra vien tik stygius. Šita tikrovė laikoma spinozizmo priešingybe, ir formalios minties požiūriu tai teisinga. Iš dalies ši tikrovė pagrįsta jausmu; tačiau, antra vertus, idėjoje esmingai glūdi judėjimas, gyvybingumas, ji savyje turi laisvės principą, taigi ir dvasingumo principą. Viena vertus, spinozizmo trūkumas suprantamas kaip jo neatitikimas tikrovei; bet, antra vertus, šį trūkumą reikia suprasti ir taikant jam aukštesnį požiūrį, taigi taip, kad spinoziškoji substancija yra idėja, kuri suprantama visiškai abstrakčiai, o ne jos gyvybingume. – Aš galėčiau pateikti dar daug teiginių iš Spinozos filosofijos, bet jie labai formalūs ir nuolatos kartoja tą patį dalyką. Jiems trūksta begalinės formos, dvasiškumo, laisvės. Jau anksčiau[452] nurodžiau, kad Lulijus ir Bruno mėgino sukurti tam tikrą formos sistemą, suvokti vieną substanciją, kuri organizuojasi į visatą; Spinoza tokio mėginimo atsisakė.

Sakoma, kad spinozizmas yra ateizmas. Vienu atžvilgiu tai teisinga, kadangi Dievo Spinoza neatskiria nuo pasaulio, nuo gamtos, bet jis sako, kad Dievas yra gamta, pasaulis, žmogaus dvasia, kad individas yra Dievas, eksplikuotas ypatingu būdu. Taigi galima sakyti, kad tai yra ateizmas; ir taip sakoma, kadangi jis Dievo neatskiria nuo baigtinių daiktų. Jau buvo sakyta, kad, šiaip ar taip, Spinozos substancija neatitinka Dievo sąvokos, nes Dievas turi būti suvoktas kaip dvasia. Bet jeigu Spinozą norima pavadinti ateistu tik dėl to, kad jis neatskiria Dievo nuo pasaulio, tai toks noras nepagrįstas; veikiau

jį lygiai taip būtų galima pavadinti akosmizmu. Spinozos teigimu, to, kas vadinama pasauliu, apskritai nėra; tai tik tam tikra Dievo forma, o savaime ir sau pasaulis yra niekas. Pasaulis neturi jokios realios tikrovės, nes viskas, kas realu, čia sumetama į tapatumo bedugnę. Taigi nieko nėra baigtinėje tikrovėje, ji neturi jokios tiesos; pasak Spinozos, tai, kas yra, yra vien Dievas. Todėl spinozizmas niekaip negali būti ateizmas įprasta reikšme; tačiau ta prasme, kad Dievas suprantamas ne kaip dvasia, spinozizmas yra ateizmas. Tačiau tokiu atveju ateistai yra ir daugelis teologų, kurie Dievą vadina tik visagale, aukščiausia esybe ir t. t., kurie nenori Dievo pažinti, o baigtinius daiktus laiko tikrais; ir tai yra dar blogiau.

„Nors teisiųjų (t. y. žmonių, turinčių aiškią Dievo idėją, į kurią jie nukreipė visus savo poelgius, taip pat ir mintis) veiksmai ir blogųjų (t. y. tų, kurie neturi jokios Dievo idėjos, o tik žemiškųjų daiktų idėjas" – pavienius, asmeninius interesus ir nuomones, – „į kurias nukreipti jų poelgiai ir mintys) veiksmai, kaip ir visa kita, kas egzistuoja, – nors visa tai būtinai plaukia iš amžinų Dievo įstatymų bei sprendimų ir visada priklauso nuo Dievo, tačiau jie vieni nuo kitų skiriasi ne laipsniu, o esme. Juk nors pelė ir angelas, liūdesys ir džiaugsmas priklauso nuo Dievo, tačiau pelė negali būti angelo ir liūdesio rūšis"[453] – jie skirtingi savo esme.

Tad nieko nevertas priekaištas, kad Spinozos filosofija naikina moralę; iš šios filosofijos įgyjamas tas aukštas požiūris, kad visa, kas jusliška, yra tik ribotumas, kad esama tik vienos tikrosios substancijos, todėl žmogaus laisvė – tai savęs nukreipimas į šią vienintelę substanciją ir savo galvosenos ir savo valios suderinimas su šiuo amžinuoju vieniu. Priekaišto ši filosofija nusipelno veikiau už tai, kad Dievas joje suprantamas tik kaip substancija, o ne kaip dvasia, ne kaip konkretus Dievas. Todėl ši filosofija neigia ir žmogaus sielos savarankiškumą, tuo tarpu krikščionių religijos požiūriu kiekvienas individas skirtas palaimai. Čia, priešingai, dvasinis individualumas tėra modusas, akcidencija, o ne substancialumas. Kitas

šios filosofijos trūkumas formos atžvilgiu jau buvo anksčiau aptartas.

Neigimas ir stoka yra skirtingas dalykas negu substancija; juk Spinoza atskiras apibrėžtis tik fiksuoja kaip esamas, bet jų neįgyja iš substancijos dedukcijos būdu. Viena vertus, negatyvumas čia egzistuoja kaip niekas (absoliute nėra jokių modusų); filosofija modusą traktuoja *sub specie aeternitatis,* t. y. kaip tikrą, *in se,* substancijoje, taigi jo visiškai nėra, o yra tik jo ištirpimas, tik jo sugrįžimas, bet ne jo judėjimas, tapsmas ir būtis. Antra vertus, negatyvumas suprantamas kaip išnykstantis momentas, o ne savaime, tik kaip atskira savimonė, o ne kaip Böhme's separatorius.[454] Savimonė gimsta tik iš šio okeano, tekėdama iš jo vandenų, t. y. niekada neįgydama absoliučios patybės; širdis, būtis sau yra perverta – trūksta ugnies. (Grynas Spinozos mąstymas nėra naivi Platono visuotinybė, šiam mąstymui jau žinoma absoliuti sąvokos ir būties priešpriešа.)

Šitas trūkumas turi būti kompensuotas; jis yra savimonės momentas: α) kaip sąmonė, kuriai yra kažkas kita, tikrovė; β) kaip būtis sau. Šio trūkumo kompensavimas turi dvi puses: α) reikia objektiškumo, kad absoliuti esmė savyje taptų objektu savimonei arba, kitaip tariant, kad esamybė kaip tokia, kurią Spinoza suvokė kaip modusus, būtų pakelta į objektinę tikrovę kaip absoliutų paties absoliuto momentą; β) reikia savimonės, atskirumo, būties sau. Kaip ir anksčiau, pirmas uždavinys atiteko anglui, Johnui Locke'ui, antras – vokiečiui, Leibnizui; bet Locke'ui objektiškumas nėra momentas, o Leibnizui savimonė nėra absoliuti sąvoka. Matome, kad Locke'o ir Leibnizo filosofijoje toks ypatingas turinys iškyla ir tampa svarbus. – Spinoza tik nagrinėja šiuos vaizdinius, ir didžiausias jo laimėjimas – kad jie išnyksta vienoje substancijoje, o Locke'as imasi nagrinėti tų vaizdinių kilmę. Leibnizas Spinozai priešina begalinį individų daugį, nors visų tų monadų pagrindinė esmė yra viena monada. Taigi jų abiejų filosofijos iškilo kaip minėtų Spinozos vienpusiškumų priešingybė.

3. Malebranche'as

Spinozizmas yra kartezianizmo užbaiga. Dar viena filosofijos forma, kuri stovi greta spinozizmo ir taip pat yra kartezinės filosofijos raidos užbaigimas, yra ta forma, kurią išdėstė *Malebranche'as;* tai spinozizmas, išreikštas kita, ramesne, teologine forma. Dėl tokios formos jo filosofija nesusilaukė tokių prieštaravimų, su kuriais buvo sutikta Spinozos filosofija; todėl ir priekaištai dėl ateizmo Malebranche'ui nebuvo daromi.

Nicola Malebranche'as gimė 1638 m. Paryžiuje. Jis buvo ligotas ir luošas, todėl jaunystėje tėvų rūpestingai prižiūrimas. Buvo drovus ir linkęs į vienatvę; būdamas dvidešimt dvejų metų, įstojo į *congrégation de l'oratoire,* savotišką dvasinį ordiną, ir atsidėjo mokslams. Atsitiktinai, praeidamas pro knygyną, jis pamatė Kartezijaus veikalą „De homine"; veikalas jį taip patraukė, kad dėl stipraus širdies plakimo turėjo liautis jį skaitęs. Tai lėmė tolesnį jo gyvenimą; jame nubudo nenumaldomas polinkis filosofijai. Tai buvo tauriausio ir švelniausio būdo, gryniausio ir pastoviausio pamaldumo žmogus. Mirė jis Paryžiuje, eidamas septyniasdešimt septintuosius metus.[455]

Pagrindinis jo veikalas pavadintas „De la recherche de la vérité". Viena jo dalis yra visiškai metafiziška, bet didžiuma – visiškai empiriška; antai jis loginiu ir psichologiniu požiūriu aptaria regėjimo, girdėjimo, vaizduotės, sampročio klaidas.[456] Bet svarbiausias dalykas čia yra mūsų pažinimo kilmės samprata.

Malebranche'as sakė: „Sielos esmė glūdi mąstyme, kaip kad materijos esmė – tįsume. Kiti gebėjimai: pojūtis, vaizduotė, valia – yra mąstymo atmainos."[457] Jis pradeda nuo dviejų pradų, tarp kurių esama absoliučios prarajos. Jis ypač plėtoja karteziškąją idėją apie Dievo paramą *pažinime.* Pagrindinė jo mintis yra ta, kad „siela savo vaizdinių, sąvokų negali įgyti iš išorinių daiktų". Juk kadangi Aš ir daiktas yra visiškai savarankiški vienas kito atžvilgiu ir neturi jokio bendrumo, tai jie negali sueiti į tarpusavio santykį, taigi jie negali egzis-

tuoti vienas kitam. „Kūnai neįžvelgiami; jų vaizdai, eidami į jusles, sunaikintų vienas kitą."[458] Kaip susieina mąstymas ir tįsumas? Tatai visada yra svarbiausias taškas. Kaip tįsūs, daugeriopi daiktai, kadangi jie paprastumo priešingybė ir yra šalia dvasios, ateina į tai, kas paprasta, į dvasią? Tačiau „siela taip pat negali idėjų gimdyti pati iš savęs";[459] „idėjos negali būti ir įgimtos";[460] „Augustinas kalba: nesakykite, kad jūs patys esate savo šviesa."[461]

Malebranche'as prieina prie išvados, kad mes visus išorinius daiktus pažįstame tik Dieve. „Mes visus daiktus *matome Dieve*" – pats Dievas yra ryšys tarp mūsų ir jų, jis yra daiktų ir mąstymo vienybė. „Dievas turi idėjas apie viską, nes jis viską sukūrė. Dievas, kaip visur esantis, glaudžiai susisiejęs su dvasiomis. Taigi Dievas yra *dvasių buvimo vieta*", dvasios visuotinybė, „kaip kad erdvė yra kūnų buvimo vieta", jų visuotinybė. „Todėl siela pažįsta Dieve tai, kas jame yra", kūnus, „kadangi jis vaizduoja" (įsivaizduoja) „sukurtas esybes, nes jos visos yra dvasinės, intelektualios ir sielai esamos."[462] Dieve daiktai yra intelektualūs, dvasiški, mes irgi esame intelektualūs; todėl mes Dieve matome daiktus, kokie jie jame egzistuoja kaip intelektualūs. – Toliau analizuodami šią filosofiją pamatysime, kad ji nesiskiria nuo spinozizmo. Malebranche'as, populiariai išsireikšdamas, sielą ir daiktus palieka savarankiškus. Tačiau nuosekliai laikantis jo filosofijos pagrindo, šis savarankiškumas išsisklaido kaip dūmas. „Dievas yra visur esantis"; jeigu mes plėtosime „visur esantis", tai prieisime prie spinozizmo; tačiau teologai vis dėlto pasisako prieš tapatumo sistemą.

Dar reikia pastebėti, kad Malebranche'as esminiu dalyku laiko ir *visuotinybę*, mąstymą apskritai. α. Visuotinybė *pirmesnė ypatingybės atžvilgiu*. „Siela turi begalybės ir visuotinybės sąvoką; ji pažįsta ne kitaip, o tik remdamasi idėja, kurią ji turi apie begalybę. Todėl ši idėja turi būti pirmesnė"; visuotinybė yra tai, kas pirma. „Visuotinybė nėra painus vaizdinys; tai nėra tik atskirų idėjų raizgalynė, tai nėra ir atskirų daiktų suvieni-

jimas."[463] Locke'o filosofijoje atskirybė yra pirmesnė ir iš jos susiformuoja visuotinybė; Malebranche'as visuotinybę laiko pirmąja idėja žmoguje. „Kai norime mąstyti kažką ypatinga, tai iš pradžių mąstome visuotinybę"; tai yra ypatingybės pagrindas, kaip kad daiktų pagrindas yra erdvė. Visa, kas esmiška, yra anksčiau už mūsų ypatingus vaizdinius, ir šis esmiškumas yra pirmasis dalykas. „Visos esmės" (esencijos) „yra pirmesnės už mūsų vaizdinius; taip gali būti tik todėl, kad Dievas dvasioje yra esamas, jis yra tai, kas turi visus daiktus savo prigimties paprastume. – Matyt, dvasia negalėtų įsivaizduoti giminės, rūšies ir panašių bendrųjų sąvokų, jei jis visų daiktų nematytų glūdinčių vienoje esmėje." Visuotinybė egzistuoja savaime ir sau, o ne atsiranda ypatingybės dėka. „Kadangi kiekvienas egzistuojantis daiktas yra atskirybė, tai negalima sakyti, kad mes matome kažką sukurta, kai, pavyzdžiui, matome trikampį apskritai."[464]

β. Šią visuotinybę mes matome Dievo, dvasių buvimo vietos, dėka; tokiais atvejais teologai šaukia apie panteizmą. „Neįmanoma paaiškinti, kaip dvasia pažįsta abstrakčias ir paprastas tiesas, jeigu netarsime, kad esama esybės, apšviečiančios dvasią begaliniu būdu", taigi esybės, kuri yra visuotinybė savaime ir sau. „Mes turime aiškią idėją apie Dievą", apie visuotiniausią esybę. „Mes galime turėti šią idėją tik *ryšio* su juo dėka; juk ji nėra kažkas sukurta", o yra savaime ir sau. Tatai yra tas pats požiūris kaip ir Spinozos: viena visuotinybė yra Dievas, ir kai ji yra apibrėžta, ji jau yra ypatingybė; šią ypatingybę mes matome tik visuotinybėje, kaip kad kūnus matome erdvėje. „Mes jau įsivaizduojame begalinę būtį tada, kai įsivaizduojame būtį, nesvarbu, ar ji baigtinė, ar begalinė. Kad pažintume baigtinį daiktą, turime apriboti begalybę; taigi pastaroji turi būti pirmesnė. Tad dvasia viską pažįsta begalybėje; pastaroji labai tolima tam, kad būtų painus daugelio apibrėžtų daiktų vaizdinys, nes veikiau visi ypatingi vaizdiniai yra tik begalybės visuotinės idėjos atskiri atvejai, kaip kad Dievas savo būtį įgyja ne iš" baigtinių „kūrinių, o", priešingai,

„visi kūriniai atsiranda tik jo dėka."[465] Taigi baigtiniai daiktai nėra pirminiai, begalybė savo esatį įgyja ne iš baigtinių daiktų; begalybė yra *prius,* ir ji turi būti pirmesnė, kad mes galėtume mąstyti tai, kas ypatinga.

γ. Siela *nukreipta į Dievą.* Kai Malenbranche'as kalba apie tai *etiniu* požiūriu, jis sako tą pat, ką ir Spinoza. „Neįmanoma, kad Dievas turėtų kitą tikslą negu save patį (Šventasis Raštas mums neleidžia tuo abejoti)"; Dievo valios tikslas gali būti tik gėris, visiška visuotinybė. „Todėl būtina, kad į jį veržtųsi ne tik natūrali mūsų meilė, t. y. judėjimas, kurį jis uždega mūsų dvasioje" – „valia apskritai yra Dievo meilė", – „bet taip pat neįmanoma, kad pažinimas ir šviesa, kuriuos jis suteikia mūsų dvasiai, leistų pažinti kažką kita, ne tai, kas yra jame"; juk mąstymas yra tik vienybėje su Dievu. „Jeigu Dievas sukurtų tam tikrą dvasią ir suteiktų jai saulę kaip idėją arba netarpišką jos pažinimo objektą, tai Dievas šią dvasią ir šios dvasios idėją sukurtų saulei, o ne pats sau." Bet kokios natūralios meilės, juo labiau tiesos pažinimo ir siekimo tikslas yra Dievas. „Visi į kūrinius nukreipti valios judesiai yra tiktai į kūrėją nukreiptų judesių apibrėžtys."[466]

Pasiremdamas Augustinu, jis sako, „kad mes Dievą jau šiame gyvenime *(dès cette vie)* įžvelgiame remdamiesi pažinimu, kurį mes turime apie amžinas tiesas. Tiesa nesukurta, nekintama, neišmatuojama, ji amžinai yra virš visų daiktų. Ji yra tikra savo pačios dėka. Savo tobulumą ji įgyja ne iš daiktų. Kūrinius ji padaro tobulesnius, ir bet kuri dvasia siekia ją pažinti natūraliu būdu. Tačiau nėra nieko, išskyrus Dievą, kas turėtų šį tobulumą. Taigi tiesa yra Dievas. Mes regime šias nekintamas ir amžinas tiesas, taigi mes regime Dievą."[467] – „Dievas mato juslinius daiktus, bet jų nejunta. Kai mes matome kokį juslinį daiktą, tai mūsų sąmonėje būna pojūtis ir gryna mintis. Pojūtis yra mūsų dvasios atmaina. Dievas jį sukelia, nes jis žino, kad mūsų siela geba tokią atmainą turėti. Idėja, kuri susieta su pojūčiu, egzistuoja Dieve; mes ją matome ir t. t."[468]

„Šis santykis, šis mūsų dvasios ryšys su *Verbe de dieu,* mūsų

valios ryšys su jo meile reiškia tai, kad mes esame sukurti pagal *Dievo paveikslą* ir panašumą."[469] Taigi *Dievo meilė* yra tai, kad mes savo būsenas susiejame su Dievo idėja; kas pažįsta save ir aiškiai mąsto savo emocines reakcijas, tas myli Dievą. – Taigi šioje taurioje sieloje mes susiduriame su tuo pačiu turiniu, kurį matėme Spinozos filosofijoje, tik jo forma šiuo atveju yra dailesnė. – O visur kitur randame įprastas tuščias litanijas apie Dievą, katekizmą aštuonerių metų vaikams apie gėrį, teisingumą, visur esantį Dievą, moralinę pasaulio tvarką; teologai per visą savo gyvenimą nenueina toliau.

Mūsų nurodyti dalykai yra svarbiausios Malebranche'o idėjos; kita jo filosofijos dalis yra iš dalies formali logika, iš dalies empirinė psichologija. – Paskui Malebranche'as imasi nagrinėti klaidas, aiškina, kaip jos atsiranda, kaip mus klaidina juslės, vaizduotė, protas, kaip mes turime elgtis, kad to išvengtume. Po to Malebranche'as pereina prie taisyklių ir dėsnių, kurie padeda pažinti tiesą.[470] Tai yra formali logika ir psichologija; jau čia tai yra būdas, kuris nurodo, kaip reikia samprotauti apie atskirus objektus remiantis formalia logika ir išoriniais faktais. Kaip tik tokie dalykai ir buvo vadinami filosofija.

B. ANTRAS POSKIRSNIS

1. Locke'as

Visą šią sisteminę manierą sistemiškai išdėstė *Locke'as*, kuris išplėtojo Bacono mintis; Baconas nurodė, kad tiesos būtina ieškoti juslinėje būtyje, o Locke'as visuotinybę, mintį apskritai atskleidė juslinėje būtyje, jis parodė, kad visuotinybė, tiesa įgyjama iš patyrimo. Jeigu tariame, kad sąvoka turi objektinį tikrumą sąmonei, tai patyrimas yra būtinas pažinimo visumos momentas. Tačiau būdas, kuriuo ši mintis pasirodo Locke'o filosofijoje, būtent požiūris, kad tiesa įgyjama ją abstrahuojant iš patyrimo arba juslinės būties, iš suvokimo, šią mintį padaro pačia trivialiausia ir blogiausia, ir tada patyrimas iš tiesos momento pasidaro jos esme.

Idėjos vidinio netarpiškumo prielaidos ir metodo išdėstyti ją definicijomis ir aksiomomis atžvilgiu, absoliutinės substancijos atžvilgiu įteisinamas reikalavimas vaizduoti idėją kaip rezultatą, ir taip įteisinamas individualumas ir savimonė. Šituos poreikius galima įžvelgti Locke'o ir Leibnizo filosofijose, nors jie jose reiškiasi netobulu būdu. Todėl šitas principas iškyla filosofijoje kaip ano skirtumų neturinčio tapatumo priešpriešа, ir Locke'o filosofijoje tatai įvyksta taip, jog tariama, kad netarpiška tikrovė yra tai, kas realu bei tikra, ir kad filosofija turi atsisakyti pažinti tai, kas yra tiesa savaime ir sau, ir jai reikia apsiriboti tik aprašymu to būdo, kuriuo mintis priima tai, kas duota.

Locke'as ir Leibnizas kaip savarankiški filosofai yra priešingi. Jiems bendra tai, kad, kitaip negu Spinoza ir Malebranche'as, jie principu padarė ypatingybę, baigtinį apibrėžtumą ir atskirybę. Todėl Locke'ui svarbiausia pažinti visuotinybę, visuotines idėjas ir vaizdinius apskritai, taip pat jų kilmę. Spinozos ir Malebranche'o filosofijoje substancija arba visuotinybė yra tiesa, tai, kas yra savaime ir sau, kas neatsiranda, kas yra amžina ir kame ypatingybė glūdi tik kaip tos substancijos atmainos. Tuo tarpu Locke'ui pirmas dalykas yra baigtiniai daiktai ir baigtinis pažinimas, baigtinė sąmonė, iš kurių ir turi būti išvedama visuotinybė; Leibnizas principu taip pat padaro monadas, atskirybę, individualumą, tai, kas Spinozos filosofijoje yra tam tikra nykties forma. Atsižvelgdamas į tai, aš abu šiuos filosofus nagrinėju pagrečiui.

Locke'o filosofija yra tam tikra Spinozos filosofijos priešprieša. Spinozos požiūriu, substancija yra absoliutas, vienintelė esamybė, tai, kas esti amžinai; viskas yra kas nors tik tiek, kiek jis susijęs su substancija ir suvokiamas per ją. Locke'as šiuo atžvilgiu yra priešingybė, jis laikosi priešingo požiūrio. Palyginti su sustingusia Spinozos substancijos vienybe, sąmonė tvirtai laikosi skirtybės: iš dalies, kaip laisva savyje, ji fiksuoja save būties – gamtos, Dievo – požiūriu, kad ją apibrėžtų kaip savo objektą, iš dalies fiksuoja tam, kad iš šios prieš-

priešos sukurtų vienybę ir pati pakiltų į ją. Tatai yra bendra tendencija – teigti priešybę, skirtybę ir *joje* bei *iš jos* pažinti vienybę. Tačiau patys šios tendencijos keliai dar menkai suprato save, jie dar neįsisąmonino savo uždavinio ir jo realizavimo būdo. Ypač Locke'o filosofijoje svarbiausias dalykas yra kita pusė, tai, kas ribota, baigtina, jusliška, netarpiškai esama, negatyvu; tatai yra tai, kas suvokiama išoriškai ir iš vidaus. Spinoza buvo neteisus negatyvumo atžvilgiu; todėl negatyvumas nepriėjo prie jokios imanentinės apibrėžties, o viskas, kas apibrėžta, išnyko. Locke'o filosofijoje baigtiniai daiktai yra pirminiai, jie yra pagrindas, nuo kurio pereinama prie Dievo. Locke'as lieka stovėti ant sąmonės įprastinės pakopos, tardamas, kad daiktai egzistuoja už mūsų; jis perima juos, jis suvokimo atskirumus pakelia į visuotinybę. Tatai yra mėginimas dedukuoti visuotines sąvokas; atsisakoma definicijų kelio, nors paprastai nuo jų pradedama. Visuotinės sąvokos, tai, kas tapatu sau, pavyzdžiui, substancialumas, atsiranda subjektyviai iš objektų. Baigtinumas suvokiamas ne kaip absoliutus negatyvumas savo begalinume; tatai mums atskleis *trečias* filosofas, Leibnizas. Leibnizas pripažįsta individualybę aukščiausiąja prasme, teigia skirtingumą kaip esantį patį sau, ir teigia jį kaip neobjektinį, kaip tikrąją būtį – tik kaip visybę, o ne kaip baigtinį dalyką. Ir vis dėlto tai yra skirtybės, todėl kiekviena iš jų pati yra visybė.

Locke'o visiškai nedomina tiesa pati savaime ir sau. Filosofija nebesiekia pažinti tai, kas tikra, kas yra savaime ir sau; jos tikslas dabar yra subjektyvus – suprasti, kaip savo pažinime mes įgyjame vaizdinius, ypač bendrus vaizdinius arba, Locke'o žodžiais, idėjas. Jis remiasi prielaida, kad tokios apibrėžtys yra netarpiškai tikros; realybė turi savo blogąją reikšmę – ar kas nors yra už mūsų. Locke'as aprašo būdą, kaip sąmonėje įsisąmoninamos visuotinės mintys, taigi jis aprašo reiškinio kelią. Šitaip nuo šiol šioje pakraipoje visiškai pakeičiamas filosofavimo požiūris; filosofija apsiriboja objektyvumo, arba jutimo, virtimo vaizdiniu forma. Tiesa, Spinozos ir Malebran-

che'o filosofijoje mes irgi, kaip su svarbiausia apibrėžtimi, susiduriame su siekimu pažinti šitą mąstymo ir tįsumo santykį, taigi pažinti tai, kas sueina į santykį, kas susisieja, taip pat ir su klausimu, kaip santykiuoja abi šios pusės. Tačiau šis klausimas buvo suprastas ir į jį buvo atsakyta ta prasme, kad svarbus yra tik pats šis santykis, ir tiktai pats šis santykis, kaip absoliuti substancija, o ne to santykio nariai, tada yra tapatumas, tiesa, Dievas. Taigi pažinti reikia ne santykio narius, ne jie yra esamybė, prielaida, tai, kas šiame santykyje išlieka, – šie nariai yra tik akcidencialūs. Tuo tarpu Locke'o filosofijoje galioja santykio nariai – daiktai ir subjektas; jie tariami esant iš anksto duoti.

Tatai atrodo esanti tokia pat orientacija, kokią matome Malebranche'o veikale „Recherche de la vérité". Jo filosofijoje irgi esama pažinimo psichologinio aspekto, tačiau čia jis yra paskesnis dalykas. O svarbiausias dalykas yra absoliuti vienybė, kuri traktuojama kaip pagrindas. Malebranche'as klausia, kaip mes įgyjame vaizdinius. Jis atsako: α) mes viską matome Dieve, β) todėl visuotinybė, begalybė yra pirma, taigi yra atskirybės pažinimo sąlyga. Locke'o nuomone, pažinimas prasideda nuo atskirų suvokimų. Kaip mes prieiname prie bendrų vaizdinių? – Mes juos abstrahuojame iš atskirų suvokimų, t. y. atskiri suvokimai yra tai, kas pirma, o visuotinybė atsiranda po jų, ji yra mūsų sukurta ir priklauso tik mąstymui kaip subjektyviai veiklai. Abi pusės, kaip vienašalės, galioja ir išlieka; filosofijos tikslas iš tikrųjų yra grynai psichologinio pobūdžio – tyrinėti būdą, kaip atskiri pojūčiai tampa bendrais vaizdiniais. Šiaip ar taip, pojūtis yra žemesnysis, gyvūniškasis dvasios būdas; dvasia, kaip mąstančioji dvasia, siekia jutimą paversti savo būdu. Kantas teisėtai prikiša Locke'ui tai, kad visuotinių vaizdinių šaltinis yra ne atskirybė, o samprotis. Tačiau pagrindinis dalykas yra paties šio turinio prigimtis. Nesvarbu, ar tas turinys atsiranda iš sampročio, ar iš patyrimo; reikia klausti, ar tas turinys yra tikras pats sau. Locke'o filosofijoje tiesa turi tik mūsų vaizdinių atitikimo daiktams reikšmę; kadangi kal-

bama vien apie santykį, tai turinys yra tam tikras objektyvus daiktas arba vaizdinio turinys. Tačiau visai kas kita yra tyrinėti patį turinį; tada nereikia ginčytis dėl pažinimo šaltinio. O laikantis Locke'o požiūrio, turinio savaime ir sau interesas visiškai dingsta.

Locke'as davė pradžią tam tikrai plačiai srovei, kuri įgijo kitas formas, bet principo požiūriu liko ta pati. Ji tapo bendru įsivaizdavimo būdu ir irgi laikė save filosofija, nors filosofijos objekto joje net nėra.

Locke'o *gyvenimas* buvo privatus tikrąja žodžio reikšme, jį sąlygojo išorinės aplinkybės; jo gyvenime nebuvo nieko įstabaus. Gyvenimas buvo išlavintas, standartiškas, įprastas, visiškai prisiderinęs prie išoriškai duotų santykių, jį sunku įsivaizduoti ir pavaizduoti kaip savitą. Išorinių santykių galia tapo be galo didelė, nes įsigalėjo protingas objektyvumas ir protinga tikrovė; asmenybė, individualus gyvenimas tapo mažiau reikšmingu dalyku. Sakoma, kad filosofas turi ir gyventi kaip filosofas, t. y. jis turi būti nepriklausomas nuo išorinių ryšių su pasauliu, jis neturi pasinerti į jo reikalus ir persiimti jo rūpesčiais. Tačiau taip atsiribojęs nuo visų poreikių, ypač išsilavinimo požiūriu, žmogus negali turėti gyvenimo priemonių, taigi jis turi jų ieškoti santykiuose su kitais. Kaip tik todėl išoriniai santykiai, būdas, kuriuo aš juose egzistuoju, yra būtini, bet mano atžvilgiu indiferentiški. Su tokiais santykiais nereikia nei susieti savęs, savo charakterio, nei tarti, kad nuo jų esi nepriklausomas, – reikia užimti pasaulyje savo paties sukurtą padėtį.

Johnas Locke'as gimė 1632 m. Ringtono mieste, Anglijoje. Oksforde jis savarankiškai studijavo kartezinę filosofiją; scholastinę filosofiją, kuri dar buvo dėstoma, jis paliko nuošalyje. Jis atsidėjo farmacijos mokslui, tačiau dėl silpnos sveikatos farmacininku iš tikrųjų nedirbo. 1664 m. su vienu anglų pasiuntiniu jis metams išvyko į Berlyną. Grįžęs į Angliją, jis susipažino su protingu žmogumi, būsimuoju grafu Shaftesbury, kuris naudojosi jo medicininiais patarimais; Locke'as gyveno jo

namuose, todėl jam nereikėjo užsiimti medicinine praktika. Kai Shaftesbury vėliau tapo didžiuoju Anglijos kancleriu, jis parūpino Locke'ui tarnybą, tačiau dėl ministerijoje įvykusių pokyčių šis greitai prarado savo vietą. Tad 1675 m., saugodamasis džiovos, jis išvyko į Monpeljė, kad atstatytų savo sveikatą. Nors, jo globėjui vėl sugrįžus į ministeriją, Locke'as atgavo tarnybą, tačiau netrukus ministras buvo atstatydintas, ir Locke'as ne tik neteko vietos, bet ir turėjo bėgti iš Anglijos. Jis atvyko į Olandiją, kuri tada buvo šalis, teikusi prieglobstį visiems, kas turėjo bėgti nuo politinio ar religinio persekiojimo, ir kurioje tada susibūrė žymiausi žmonės ir didžiausi laisvamaniai. Jis buvo pašalintas iš Oksfordo.[471] Rūmų partija jį persekiojo; karaliaus įsakymu jis turėjo būti areštuotas ir pristatytas į Angliją. Todėl jis turėjo gyventi slapstydamasis pas savo draugus. Įvykus revoliucijai, jis 1688 m. vėl sugrįžo į Angliją su Vilhelmu Oraniečiu, šiam įžengus į Anglijos sostą. Jis buvo paskirtas prekybos ir kolonijų komisaru, išleido savo garsųjį veikalą apie žmogaus protą; galiausiai dėl silpnos sveikatos pasitraukęs iš viešosios veiklos, jis gyveno pas Anglijos didžiūnus jų dvaruose. Locke'as mirė 1704 m. spalio 28 d., eidamas 73-iuosius metus.[472]

Locke'o *filosofija* yra labai gerbiama, ji apskritai dar ir dabar yra anglų ir prancūzų filosofija, o tam tikra prasme – taip pat ir vokiečių. α. Pagrindinė Locke'o filosofijos mintis, glaustai išsakyta, yra ta, kad bendrieji vaizdiniai, tiesa, pažinimas remiasi patyrimu. Tai, kas joje suprantama kaip pažinimo eiga, yra, viena vertus, patyrimas ir stebėjimas, antra vertus, visuotinių apibrėžčių analizavimas ir nustatymas; tatai yra metafizikuojantis empirizmas, ir toks kaip tik ir yra įprastas kelias moksluose. Metodo požiūriu Locke'o filosofijos kelias yra priešingas Spinozos filosofijos keliui. Einant pastaruoju, pirmiausia nustatomos definicijos; Locke'as, priešingai, siekia parodyti, kad visuotiniai vaizdiniai kyla iš patyrimo. Aptariant Spinozos ir Descartes'o metodą, galima pasigesti to, kad nenurodoma *idėjų kilmė;* jos, pavyzdžiui, substancija, begalybė

ir t. t., tiesiog priimamos kaip duotos. Tačiau esama poreikio, kad būtų parodyta, iš kur šios idėjos, mintys atėjo, kuo jos pagrįstos, kas joms suteikia tiesą. Taigi Locke'as, siekdamas parodyti šių visuotinių vaizdinių kilmę, pagrįsti juos, mėgina patenkinti tikrai esantį poreikį. Tačiau pagrįsti galima tik empirinės kilmės požiūriu, t. y. kokiu keliu eina mūsų sąmonė, kai ji save plėtoja. Kiekvienas žmogus žino, kad jis pradeda nuo patyrimo, pojūčių, visiškai konkrečių būsenų ir kad laiko požiūriu tik vėliau iškyla bendrieji vaizdiniai; pastarieji yra susiję su pojūčio konkretybe, būtent joje glūdi bendrieji vaizdiniai. Pavyzdžiui, erdvė įsisąmoninama vėliau negu tai, kas erdviška, rūšis – vėliau negu tai, kas atskira; ir tik mano sąmonės veikla visuotinybę atskiria nuo vaizdinio, pojūčio ypatingybės ir t. t..

β. Taigi Locke'o nubrėžta tyrinėjimo linkmė yra visiškai teisinga, bet ji nėra dialektinė, nes visuotinybė analizuojama remiantis empirine konkretybe. Dialektinis traktavimas, o ir apskritai tiesa, čia visiškai dingsta. – Kitas klausimas yra toks: ar bendrosios apibrėžtys savaime ir sau yra teisingos? Iš kur jos atsiranda, atsiranda ne tik mano sąmonėje, mano supratime, bet ir pačiuose daiktuose? Erdvė, priežastis, padarinys ir t. t. yra kategorijos. Kaip šios kategorijos atsiranda tame, kas ypatinga? Kaip ir kodėl visuotinė erdvė pati save apibrėžia? Šitas požiūris, turintis nagrinėti, ar šios begalybės, substancijos ir t. t. apibrėžtys yra teisingos savaime ir sau, visiškai dingsta iš akių. Platonas nagrinėja begalybę, būtį, baigtinumą ir apibrėžtumą ir t. t. ir nustato, kad nė viena iš šių apibrėžčių sau nėra tiesa; tiesa jos yra tik tada, kai teigiamos kaip tapačios savo priešybei, ir nesvarbu, iš kur kyla turinio tiesa. Tuo tarpu šiuo atveju visiškai atsisakoma tiesos savaime ir sau.

γ. Ten, kur mąstymas iš prigimties konkretus, kur mąstymas ir visuotinybė tapatūs tįsumui, klausimas apie abiejų pusių, kurias mąstymas atskyrė, atsiejo vieną nuo kitos, santykį yra nesvarbus ir beprasmis. Kaip mąstymas įveikia sunkumus, kurios jis pats sukuria? Locke'o filosofijoje nesukuriami ir ne-

pažadinami jokie sunkumai. Pirmiausia turi būti suprastas poreikis, pažadintas susidvejinimo sukeliamas skausmas.

Jeigu kalbėsime apie *detalesnes* Locke'o mintis, tai atrasime, kad jos labai paprastos. Locke'as nagrinėja, kokiu būdu protas yra tik sąmonė ir egzistuoja tiek, kiek sąmonėje kažkas yra; protas kokį nors dalyką kaip esantį savaime pažįsta tik tiek, kiek jis yra sąmonėje.

α. Locke'o filosofija pirmiausia nukreipta prieš Kartezijų; šis kalbėjo apie įgimtas idėjas. Locke'as ginčija vadinamąsias *įgimtas idėjas*[473] – teorines ir praktines;[474] taigi jis ginčija visuotines, savaime ir sau esančias idėjas, kurios kartu įsivaizduojamos kaip gamtiniu būdu priklausančios dvasiai. Idėjomis Locke'as laikė ne žmogaus esmines apibrėžtis, o sąvokas, kurias mes turime ir kurios mumyse egzistuoja – kaip kad mes kūne turime rankas ir kojas arba kad visiems būdingas valgymo instinktas, – t. y. jis mano, kad jos yra įsisąmonintos, o tai reiškia, kad jos yra sąmonėje kaip tokioje. Taigi Locke'as įsivaizduoja sielą kaip turinio neturinčią *tabula rasa,* kuri užpildoma tuo, ką mes vadiname patyrimu.[475] – Terminas „įgimtos idėjos" tada buvo įprastas ir iš dalies todėl apie įgimtas sąvokas buvo prikalbėta daug keistų dalykų. Tačiau tikroji jų reikšmė yra ta, kad jos esti savaime, jos yra esminiai mąstymo prigimties momentai, gemalo savybės, kurios dar neegzistuoja. Šiuo požiūriu Locke'o pastebėjime esama tam tikros svarbios minties; kaip įvairios apibrėžtos esminės sąvokos, jos įteisinamos tik tuo, kad parodoma, jog jos glūdi mąstymo esmėje. Tačiau kaip teiginiai, kurie galioja kaip aksiomos, ir kaip sąvokos, kurios, kaip apibrėžtos, netarpiškai įimamos į definicijas, jos, šiaip ar taip, turi esančių, įgimtų idėjų formą. Jos turi galioti savaime ir sau, taip kaip jos yra įžvelgiamos; tai yra vien užtikrinimas. Arba, antra vertus, klausimas, iš kur jos atsiranda, yra beprasmis. Šiaip ar taip, dvasia savaime yra apibrėžta, ji yra pati sau egzistuojanti sąvoka; jos skleidimasis reiškia jos įsisąmoninimą. Apibrėžčių, kurias sąvoka gimdo iš savęs, negalima vadinti įgimtomis. Šis skleidimasis turi būti

sukeltas išorinių veiksnių, dvasios veikla pradžioje yra reakcija; tik taip iš pradžių ji suvokia savo esmę.

Šitas įgimtų idėjų neigimas Locke'o filosofijoje yra empirinio pobūdžio. Jo pagrindimas yra toks: „Paprastai moralinių jausmų ir loginių teiginių atžvilgiu remiamasi neva visuotiniu sutarimu, kurio esą negalima paaiškinti kitaip, o vien taip, kad tie jausmai ir teiginiai yra gamtos įdiegti. Tačiau tokio sutarimo nėra. Pavyzdžiui, teiginiai: „Kas yra, tas yra", „Neįmanoma, kad tas pats daiktas būtų ir nebūtų" – pirmiausia galėtų būti laikomi įgimtais". Tokie teiginiai negalioja, nes jie negalioja sąvokai; žemėje ir danguje nėra nieko, kame nebūtų būties ir nebūties. Locke'as sako: „Daugelis žmonių, vaikai ir kvailiai, neturi nė mažiausio supratimo apie šiuos teiginius. Negalima teigti, kad tai yra kažkas įspausta į sielą, apie ką ji žino".[476] Locke'as pastebi, kad tokiais atvejais įgimtų idėjų šalininkai nurodo, jog „žmonės tokius pagrindinius teiginius sužino tada, kai jie pradeda naudotis protu. – Tačiau jeigu būtina naudoti protą šiems teiginiams atskleisti ir kaip tik naudojant protą jie atskleidžiami, tai tada šie teiginiai nėra įgimti. Protas reiškia tai, kad iš jau žinomų principų išvedamos *nežinomos* tiesos. Taigi kaip galėtų būti reikalingas protas atskleisti principus, kurie laikomi įgimtais?"[477] Tatai yra silpnas argumentas, nes jis taria, kad įgimtomis idėjomis laikomos tokios, kurias žmonės iškart turi sąmonėje kaip visiškai išbaigtas. Tačiau išsiskleidimas sąmonėje yra kas kita negu proto apibrėžtis pati savaime; taigi dėl to terminas „įgimtos idėjos" yra visiškai nevykęs. „Vaikuose ir nemokytuose žmonėse, kadangi jie nėra mokymo sugadinti, tokios idėjos turėtų pasirodyti daugiausia."[478] Locke'as pateikia dar daug tokių argumentų, ypač praktinių: moralės teorijų skirtingumas, tai, kad yra piktų, žiaurių žmonių, neturinčių sąžinės.[479] – „Lordas Herbertas savo veikale „De veritate" pripažįsta įgimtų įspūdžių buvimą *(notiones communes in foro interiori descriptae)*."[480] – Jis ginčija Platono idėjas: visuotinės sąvokos esančios vėlesnės (beje, Malebranche'as jas laikė ankstesnėmis), jos padaromos iš to,

kas ypatinga.[481] – Tam skirta *pirmoji* Locke'o veikalo knyga. Mes pirmiausia susiduriame su tuo, kas vadinama idėjomis.

β. Toliau Locke'as užsiima tuo, kad *antrojoje* veikalo knygoje pereina prie *idėjų kilmės* ir siekia parodyti, kad jos susidaro iš patyrimo. Jo požiūris, kurį jis priešina anam požiūriui, kad idėjos yra vidinės kilmės, yra taip pat nevykęs, nes jis idėjas laiko ateinančiomis iš išorės, pripažįsta tik būtį kitam ir visai atsisako pripažinti būtį savaime. Jis sako: „Kadangi kiekvienas žmogus suvokia, kad jis mąsto ir kad tai, kuo jo dvasia *(mind)* užsiima *(applied)* mąstyme, yra idėjos, tai neabejotina, kad žmonės savo dvasioje turi skirtingas idėjas, tokias, kurios išreiškiamos žodžiais, pavyzdžiui, baltumas, kietumas, minkštumas, mąstymas, judėjimas, žmogus, dramblys, armija, girtumas ir kiti". Idėja čia vadinamas vaizdinys; mes idėją suprantame kitaip. „Dabar mes pirmiausia turime ištirti, kaip žmogus prieina prie tokių idėjų. Įgimtas idėjas jau paneigėme. – Taigi jeigu mes tarsime, kad dvasia yra tarsi baltas popierius, tuščias nuo bet kokių ženklų, neturintis kokių nors idėjų, tai iš kur mes jas įgyjame? Į šį klausimą aš atsakau vienu žodžiu: iš *patyrimo*. Juo pagrįstas visas mūsų žinojimas."[482] Tai yra teisinga, kad žmogus pradeda nuo patyrimo, jeigu jis nori prieiti prie minčių. Viskas yra patiriama, ne vien tai, kas jusliška, bet ir tai, kas apibrėžta, kas judina mano dvasią, t. y. aš turiu tatai pats turėti, būti; ir sąmonė apie tai, ką aš turiu, kas aš esu, yra patyrimas. Absurdiška manyti, kad aš ką nors žinau ir t. t., ko nėra patyrime; pavyzdžiui, žmogus – visi yra žmonės, ir man nereikia, kad aš visus juos būčiau matęs. Aš esu žmogus, aš veikiu, turiu valią, turiu sąmonę apie tai, kas aš esu ir kas yra kiti; ir tai, šiaip ar taip, yra patyrimas. Tačiau tatai pasakytina tik apie psichologinį dvasios kelią. Ir jau visai kitas klausimas yra: ar tai, kas yra mumyse, yra tiesa? Į šį klausimą neatsako anas „iš kur".

Visos sąvokos remiasi patyrimu, ir samprotis (mąstymas) yra tik siejimas, lyginimas ir skyrimas to, kas įgyta.[483] Pats mąstymas Locke'ui yra ne sielos esmė, o tik viena iš jos galių ir

raiškų. Kaip tik jis fiksuoja mąstymą kaip esantį sąmonėje, kaip suvoktą mąstymą, ir pasiremia patyrimu, kad mes mąstome ne visada. Patyrimas rodo, kad esama miego be sapnų, kai miegama giliai. Locke'as pateikia pavyzdį žmogaus, kuris iki 25-erių metų neprisiminė jokio sapno.[484] Visai kaip ksenijose: „Kaip dažnai aš buvau ir tikrai apie nieką negalvojau". Tai reiškia, kad mano objektas nėra mintis. Tačiau įžvalga, prisiminimas yra mąstymas, o mąstymas yra tiesa. Locke'o samprotavimas yra visiškai paviršutiniškas; jis laikosi vien tik reiškinio, to, kas yra, o ne to, kas yra tikra. Jis visiškai atsisako to, kas yra filosofijos tikslas ir interesas.

Idėjos (taip jis nusistatęs visa tai vadinti), kurioms jis suteikia iš dalies vaizdinių, iš dalies minčių reikšmę, – idėjos tiktai kyla iš patyrimo, iš išorinio patyrimo ir iš vidinio; iš pirmojo, pavyzdžiui, iš regimojo, kyla vaizdiniai apie spalvą, šviesą ir t. t., iš antrojo – apie tikėjimą, abejojimą, protavimą, sprendimą ir t. t. Tatai tėra paviršutiniškas išskaičiavimas. Locke'as sako, kad patyrimai pirmiausia yra *pojūčiai;* visa kita yra pojūčių *refleksija.*[485] – Tai, kas čia pirmiausia pasakytina apie patį dalyką, vėl yra ta pati mintis, kad sąmonė, žinoma, visus vaizdinius, sąvokas turi iš patyrimo ir patyrime; klausimas tiktai tas, kaip suprantamas patyrimas. Paprastai, kai kalbama apie patyrimą, tas žodis nereiškia nieko; apie tai kalbama kaip apie kažką, kas gerai žinoma. Tačiau patyrimas yra ne kas kita, o objektiškumo forma; tai, kad kažkas yra sąmonėje, reiškia, kad tai jai turi objektinę formą arba, kitaip tariant, kad ji tai patiria, tai regi kaip objektinę duotybę, ir tai yra netarpiškas žinojimas, suvokimas. Negali būti jokio klausimo, kad tai, kas žinoma, kad ir koks tas žinojimas būtų, turi būti patiriama; tatai slypi pačioje žinojimo sąvokoje. Tai, kas protinga, *yra,* taigi sąmonei tai yra kaip esamybė arba, kitaip tariant, sąmonė tai patiria; tai turi būti arba turėjo būti matoma, girdima, tai turi būti arba turėjo būti reiškinys pasaulyje, taigi tai yra visuotinybės ryšys su tuo, kas objektiška. Tačiau šis ryšys nėra vienintelė forma; ta forma, kuri išreiškia tai, kas „sa-

18. 567

vaime", taip pat yra absoliuti ir esminga – tai yra pagavimas to, kas patirta, arba, kitaip tariant, šitos kitabūčio regimybės įveika ir dalyko būtinumo pažinimas remiantis pačiu tuo būtinumu. Taigi visiškai nesvarbu, ar dalykas traktuojamas kaip kažkas patirta, kaip, – jeigu taip galima pasakyti, – patyrimo sąvokų arba vaizdinių seka, ar ta pati seka traktuojama kaip minčių, esamybės savaime seka.

Svarbiausią uždavinį – parodyti, kaip metafizinės sąvokos kyla iš patyrimo – Locke'as sprendžia ne visa jo apimtimi, o empiriškai: erdvė, tvarumas, figūra, judėjimas, rimtis ir panašūs dalykai kyla iš išorinio pojūčio; mąstymas, norėjimas ir t. t. – iš vidinio pojūčio; visuotinės sąvokos: esatis, vienybė, galia ir t. t. – iš abiejų kartu.[486]

γ. Taigi Locke'as remiasi tuo, kad viskas yra patyrimas; iš šio patyrimo mes abstrahuojame visuotinius vaizdinius apie objektus ir jų kokybes. Ir tada *išorinėse kokybėse* Locke'as daro tam tikrą perskyrą, su kuria jau anksčiau susidūrėme Aristotelio filosofijoje ir kurią matėme Descartes'o filosofijoje. Jis skiria *pirmines* ir *antrines* kokybes: pirmosios tikrai priklauso patiems objektams, o antrosios nėra realios kokybės, nes jų pagrindas yra jutimo organų prigimtis. Pirminės kokybės yra mechaninės, tokios kaip tįsumas, tvarumas, figūra, judėjimas, rimtis; tatai yra kūnų kokybės, kaip kad mąstymas yra dvasinių dalykų kokybė. Tačiau mūsų ypatingų pojūčių apibrėžtys, tokios kaip spalva, garsas, kvapas, skonis ir t. t., nėra pirminės.[487] Tokios pat perskyros esama Descartes'o filosofijoje, tik čia ji turi kitą formą. Descartes'as antrines kokybes apibrėžia taip, kad jos nesudaro kūno esmės,[488] o Locke'o filosofijoje jos egzistuoja juslei arba sąmonė jas randa būties srityje; beje, Locke'as figūrą ir t. t. irgi priskiria esmei. Savybės, kurias randa juslės, pasak Aristotelio, yra tvarumas;[489] tačiau tuo apie kūno prigimtį nieko nepasakoma. – Čia Locke'as pats susiduria su buvimo savaime ir buvimo kitam skirtumu ir buvimo kitam momentą paaiškina kaip neesmingą – tačiau bet kokią tiesą mato tik šitame buvime kitam.

δ. Nustatęs šituos dalykus, Locke'as teigia, kad *intellectus, samprotis,* yra ta galia, kuri atranda ir išranda visuotinybę. Vorčesterio vyskupas daro priekaištą, „kad, jeigu substancijos idėja pagrįsta aiškiu ir akivaizdžiu samprotavimu *(grounded upon plain and evident reason),* ji neatsiranda nei iš pojūčių, nei iš refleksijos". Locke'as atsako: „Bendros idėjos neateina į dvasią nei pojūčiais, nei refleksija" (vidujybės sąmonė, vidinės apibrėžtys), „jos yra sampročio kūrinys arba išradimas. Samprotis jas sukuria remdamasis vaizdiniais, kuriuos jis įgyja iš refleksijos ir pojūčių".[490] Sampročio atliekamas darbas šiuo atveju yra tas, kad jis iš šių vadinamųjų idėjų sukuria daugybę naujų idėjų; jis tai padaro jungdamas daugelį *paprastų* idėjų į vieną, lygindamas ir priešpriešindamas jas, galiausiai išskirdamas ir abstrahuodamas, ir tokiu būdu atsiranda *bendros sąvokos,*[491] tokios kaip erdvė, laikas, vienybė ir skirtingumas, priežastis ir padarinys, galia, laisvė, būtinumas. Taigi samprotis yra veiklus, tačiau jo veiklumas yra tik siejimas, jungimas sukuriant bendras idėjas.[492] – Locke'as sampročio esmę įžvelgia jo formalioje veikloje – lygindamas ir jungdamas iš suvokimo gautus paprastus vaizdinius, jis sukuria naujas apibrėžtis. Locke'as sako: „Samprotis savo paprastų formų" *(modes)* – tokios paprastos apibrėžtys yra jėga *(power),* taip pat skaičius *(number),* begalybė *(infinity)* – „atžvilgiu yra visiškai pasyvus: jis gauna jas iš daiktų buvimo ir veikimo, kaip tuos daiktus pateikia pojūtis, ir pats nepadaro kokios nors idėjos";[493] jis yra abstrakčių pojūčių, kurie glūdi objektuose, pagavimas. Čia Locke'as taip pat nubrėžia skirtumą tarp *paprastų* ir *mišrių formų.* Antai priežastingumas ir t. t. yra mišrus modusas *(mixed mode);* tai liudija Locke'o aprašymas, kaip šios idėjos atsiranda.[494]

Turint galvoje aną sudėtinių vaizdinių atsiradimą iš paprastų, Locke'ui galima priskirti tą nuopelną, kad jis atsisako postulavimo definicijų, kurios sudaro jokio ryšio neturinčią seką: substancija yra tai ir tai, modusas yra tai ir tai ir t. t. Svarbiausias dalykas dabar yra būdas, kaip samprotis bendrus

18*

vaizdinius įgyja iš konkrečių vaizdinių; šitą kildinimą iš patyrimo jis eksplikuoja į ypatingybę. Tačiau būdas, kaip Locke'as imasi šios dedukcijos, yra visiškai nieko nesakantis – tai yra kažkas visiškai formalu, tam tikra tuščia tautologija; šita eksplikacija yra visiškai triviali, nuobodi ir labai plati. Pavyzdžiui, bendrą vaizdinį apie *erdvę* mes susikuriame regėjimu ir lytėjimu suvokdami kūnų nuotolį.[495] Kitaip tariant, mes suvokiame tam tikrą apibrėžtą erdvę, abstrahuojame ir tada turime erdvės apskritai sąvoką. Nuotolių suvokimas duoda mums vaizdinius apie erdvę; tačiau tai ne išvedimas, o tik kitų apibrėžčių praleidimas. Nuotolis pats yra tam tikras erdviškumas; taigi samprotis erdviškumo apibrėžtį sukuria iš erdviškumo. – Taigi ir *laiko* sąvoką mes įgyjame iš nenutrūkstamos vaizdinių sukcesijos budėjimo būsenoje,[496] t. y. iš apibrėžto laiko mes suvokiame visuotinį laiką. Vaizdiniai tolygiai seka paeiliui; jei mes juose praleisime tai, kas ypatinga, tai taip įgysime laiko vaizdinį.

Substancija (substance), kuri yra sudėtinė idėja *(complex idea),* atsiranda iš to, kad mes dažnai paprastas idėjas (pavyzdžiui, mėlyna, sunku ir t. t.) suvokiame kartu. Šitą buvimą kartu mes įsivaizduojame kaip kažką ir kaip tai, kas laiko anas paprastas idėjas, kame jos egzistuoja ir t. t.[497] – Panašiai suvokiama *gebėjimo* idėja ir t. t.[498] Tatai yra gana nuobodu. – Po to tuo pačiu būdu išvedamos laisvės ir būtinumo, priežasties ir padarinio apibrėžtys. *Priežastį ir padarinį (cause and effect)* Locke'as paaiškina taip: „Iš to, ką mūsų juslės patiria iš nuolatinio daiktų kitimo, mes turime pastebėti, kad įvairios atskirybės – tiek kokybės, tiek substancijos" (blogesne negu Spinozos prasme) „pradeda egzistuoti ir kad jos šį savo egzistavimą įgyja iš kokio nors kito daikto atitinkamo prisijungimo ir veikmės. Iš tokio stebėjimo mes gauname savąją priežasties ir padarinio idėją; vaškas tirpsta prie ugnies."[499] Tai irgi yra nuobodu. – Arba: „Aš manau, kad kiekvienas pats savyje randa sugebėjimą pradėti kokį nors veiksmą ar jo atsisakyti, tęsti kokį nors veiksmą ar jį užbaigti. Iš šito dvasios gebėjimo išplitimo žmonių veiks-

muose stebėjimo atsiranda *laisvės ir būtinumo* idėjos."[500] Galima sakyti, kad negalima sugalvoti nieko lėkščiau negu šitoks idėjų kildinimas. Pats dalykas, kuris turi būti aptariamas, pati esmė visiškai nepaliečiama. Locke'as atkreipia dėmesį į tam tikrą apibrėžtį, glūdinčią kokiame nors konkrečiame santykyje; todėl samprotis tik abstrahuoja, antra vertus, – fiksuoja. Tatai yra to, kas apibrėžta, išvertimas į visuotinumo formą, kuri sudaro apibrėžtumo pagrindą; tačiau šita pagrinde esanti esmė dabar yra kaip tik tai, apie ką reikėtų pasakyti, kas ji yra. Tačiau čia Locke'as, pavyzdžiui, kalbėdamas apie erdvę, prisipažįsta, kad jis nežino, kas ji pati savaime yra.[501]

Šita Locke'o sudėtinių vaizdinių tariamoji analizė ir tariamasis jų paaiškinimas dėl jiems būdingo nepaprasto aiškumo ir akivaizdumo visuotinai įsigalėjo. Juk kas gali būti aiškiau negu tai, jog mes laiko sąvoką turime todėl, kad laiką mes suvokiame, netiesiogiai jį matome, erdvės sąvoką turime todėl, kad erdvę matome. – Yapč prancūzai priėmė tokį aiškinimą ir jį toliau išplėtojo; jų ideologijoje nieko kita nėra.

ε. „Pati visuotinybė, *rūšinė sąvoka* susidaro, kai „nuo kokybės" atskiriama tai, kas ypatinga – aplinkybės, laikas, vieta ir t. t."[502] Tai, kas vadinama gimine ar rūšimi, yra tiktai mūsų sampročio kūrinys, kuris susieja objektų panašumą.[503] Visuotinybė kaip tokia, pasak Locke'o, yra mūsų dvasios produktas; ji nėra tai, kas objektyvu, ji tik susijusi su objektais. Rūšys veikiau išreiškia kažką, kas yra objektuose, tačiau objektų jos neišsemia. Todėl esmes Locke'as skirsto į realias esmes ir *vardus-esmes*, ir jis mano, kad tiktai pirmosios išreiškia tikrą objektų esmę; taigi rūšys yra tik vardai-esmės.[504] „Jos reikalingos tam, kad mes pažinime galėtume skirti gimines ir rūšis; tačiau gamtos realios esmės mes nežinome." Pavyzdžiui, kad pagrįstų savo požiūrį, jog rūšys egzistuoja ne pačios savaime, ne gamtoje, kad jos nėra kažkas savaime ir sau apibrėžta, Locke'as pateikia gerą argumentą – išsigimėlių buvimą:[505] jeigu rūšys egzistuotų savaime ir sau, tai išsigimėlių nebūtų. Tačiau Locke'as išleidžia iš akių, jog rūšiai priklauso ir tai, kad ji eg-

zistuoja, o tikrovėje ji susisieja dar ir su kitomis apibrėžtimis. Rūšis susiduria su jomis; tai yra ta sritis, kurioje atskiri daiktai veikia vienas kitą, todėl jie gali neigiamai paveikti rūšies egzistavimą. Tai yra tokio pat pobūdžio argumentai, kaip kad jeigu būtų įrodinėjama, kad nėra gėrio savaime, nes esama ir blogų vaikinų, arba kad gamtoje nėra apskritimo savaime ir sau, nes, pavyzdžiui, medžio kamienas yra labai netaisyklingas apskritimas arba mano nubrėžtas apskritimas yra nelygus. Gamta kaip tik ir yra tokia, kad ji negali būti visiškai adekvati sąvokai; tiktai dvasioje sąvoka įgyja tikrąjį egzistavimą. – Tačiau reikia pastebėti, jog sakyti, kad rūšys neegzistuoja savaime, kad visuotinybė nėra gamtos esmė, kad jos „savaime" nėra tai, kas mąstoma, – taip sakyti yra tas pat, kas tvirtinti, kad mes nežinome realios esmės; nuo tada tokia nuomonė virto iki šleikštumo kartojama litanija:

Gamtos vidaus nepažįsta jokia sukurta dvasia.

Ši nuomonė atvedė į požiūrį, kad būtis kitam, suvokimas neegzistuoja savaime, ir toks požiūris nepasiekia pozityvios minties, kad būtis savaime yra visuotinybė. Dėl savo skuboto prisirišimo prie būties kitam Locke'as pažinimo prigimties supratimo požiūriu smarkiai atsilieka nuo Platono.

Stebina dar ir tai, kad Locke'as, remdamasis sveiku protu, kariauja su visuotiniais teiginiais, aksiomomis, su A = A: jeigu kas nors yra A, tai jis negali būti B; visa tai jis laiko nereikalingu dalyku, kuris duoda labai mažai arba jokios naudos. Dar niekas nesukūrė mokslo iš prieštaravimo dėsnio. Remiantis tokiais teiginiais, tiesą galima įrodyti lygiai taip pat, kaip ir klaidą; jie yra tautologijos.[506]

Tokia yra Locke'o filosofija. O apie tai, ką Locke'as parašė apie auklėjimą, toleranciją, prigimtinę teisę ar bendrąją valstybės teisę, mes čia nekalbėsime, nes tai priklauso bendros kultūros sričiai. – *Bayle'o* filosofija, išdėstyta jo „Dictionnaire", kaip ir Locke'o filosofija, neturi jokio supratimo apie tai, kas spekuliatyvu. Kaip svarbų dalyką čia galima nurodyti tai, kad jis pastūmėjo samprotavimą, protingą mąstymą apie apibrėž-

tus objektus – išdėstė pirmiausia proto, filosofų, ypač manichėjų, priekaištus teologijai, apreikštam mokslui, kaip tokius, kurie paties proto požiūriu neturi paneigimo galios; tačiau kaip tik teologija anksčiau teigė, kad ji visiškai atitinka protą ir kad proto reikalas yra tik formalus – neturėdamas savo turinio, jis turėjo padaryti suvokiamą teologijos turinį.

Filosofijos tikslas – pažinti tiesą – šiuo atveju turi būti pasiektas empiriniu būdu; šiam tikslui pravartu tai, kad šioje filosofijoje atkreipiamas dėmesys į visuotines apibrėžtis. Tačiau toks filosofavimas – tai ne tik požiūris įprastos sąmonės, kuriai visos jos mąstymo apibrėžtys atrodo kaip duotos ir kuri nuolankiai užmiršta savo veiklą, – šitaip kildinant idėjas ir psichologiškai aiškinant jų kilmę, visiškai nebelieka to vienintelio dalyko, kuriuo filosofija turi užsiimti, – nesvarstoma, ar šios mintys ir santykiai yra tiesa savaime ir sau.

Locke'o filosofija yra, jeigu norite, tam tikra metafizika: joje užsiimama visuotinėmis apibrėžtimis, visuotinėmis mintimis; ir šita visuotinybė turi būti kildinama iš patyrimo, iš stebėjimo. Locke'o filosofija paaiškina bendrus vaizdinius, abstrahuodama visuotinybę iš konkrečių suvokimų. Toks aiškinimas yra trivialus. Galima, kaip kad daro Wolffas, sakyti, kad tai yra savavališka – pradėti nuo konkrečių vaizdinių. Esą iš mėlynos gėlės, iš mėlyno dangaus mes įgyjame tapatumo vaizdinį; tokiu pat būdu atsiranda priežasties ir padarinio vaizdiniai. Galima pradėti tiesiai nuo bendrų vaizdinių. Savo sąmonėje mes randame laiko, priežasties vaizdinius, kurie yra vėlesni sąmonės faktai. Būtent tuo remiasi samprotavimas, tiktai šiuo atveju iš įvairių vaizdinių dar reikia išskirti tuos, kurie laikytini esminiais; Locke'o filosofijoje į šį skirtumą apskritai neatsižvelgiama. – Kita sritis yra praktinis elgesys, kuris traktuojamas tokiu pat būdu – mintys nukreipiamos į objektus arba, kitaip sakant, iš objektų ištraukiamos jų mintys, dėmesys nukreipiamas į objektuose glūdinčią esminę visuotinybę. Mes turime pilietinę visuomenę, valstybę; tatai yra didžiulis visetas, valdovo valia, pavaldiniai, jų tikslai,

gerovė sau. Šiuo atveju mes turime reikalą su konkretybe. Turėdami prieš save tokį objektą, iš jo galime gauti bendrus vaizdinius; tačiau jame turi būti išskirtas tas vaizdinys, kuriam kiti vaizdiniai privalo užleisti vietą.

Tatai, žinoma, yra labai lengvai suprantama ir triviali, bet todėl ir populiari filosofija, prie kurios šliejasi visas anglų filosofavimas, koks jis yra dar ir dabar. Locke'o filosofija yra tas bendras mąstymo veiklos būdas, kuris Anglijoje vadinamas filosofija. Toks samprotavimo būdas irgi pagrįstas suvokimais, patyrimais, kurie yra netarpiškai mumyse, pojūčiais, kuriuos mes turime; tokios apibrėžtys yra pagrindas, tai, kas esminga. Šis samprotavimas plaukia iš esamos dvasios, iš savito vidinio arba išorinio gyvenimo; tai buvo forma, kuri buvo įtvirtinta tuo metu atsirandančiame moksle. Antai Newtoną anglai laiko filosofu κατ᾽ ἐξοχήν. Šis metafizikuojantis empirizmas yra labiausiai paplitęs samprotavimo ir pažinimo būdas Anglijoje ir apskritai Europoje; visi mokslai, ypač empiriniai mokslai, susiformavo tokios dalykų eigos dėka. Iš stebėjimų įgyti patyrimą – tai anglai vadina filosofavimu. Vienas iš tokių filosofų, Newtonas, iš savo patyrimų išvedė savo samprotinius teiginius; ir fizikoje, ir spalvų teorijoje jo stebėjimai buvo blogi, o dar blogesnės buvo jo išvados. Nuo patyrimų jis eina prie bendrų požiūrių, po to ima juos kaip pagrindą ir taip konstruoja tai, kas atskira. Tatai – teorijos. Pažinimo tikslu tapo stebėti daiktus ir juose pažinti imanentinius dėsnius, jiems būdingą visuotinybę. Scholastinis metodas, kuris remiasi pagrindiniais teiginiais ir definicijomis, dabar atmetamas; praktinis filosofavimas, samprotaujančio mąstymo filosofavimas yra tai, kas dabar tampa visuotiniu dalyku – per jį kyla visa revoliucija dvasios būklėje. Visuotinybė yra dėsnis, jėga, bendroji materija; tai yra definicijos, aksiomos. Šitaip nužengiama toliau už Spinozą, kuris irgi pradeda nuo definicijos, todėl ši neturi pagrindo. Dabar definicija išvedama, ji jau nebepateikiama kaip orakulo pranašystė. Šitas būdas turi savo pateisinimą, nors tai, kaip šitas pateisinimas įgyjamas, nėra

pats tinkamiausias dalykas. Vienintelis svarbus dalykas šiuo atveju yra Locke'o klausimas, iš kur ateina anie vaizdiniai. Taigi patyrimo analizė čia yra pagrindinis dalykas. Iš šios analizės atsirado modernieji mokslai, gamtotyra, matematika ir anglų valstybės mokslas; anglai pirmutiniai pradėjo mąstyti apie valstybę. Šiuo požiūriu paminėtinas Hobbesas.

2. Hugo Grotius

Tuo pat metu *Hugo Grotius* nagrinėjo tautų teisę. Jis irgi remiasi tokiu pat tyrinėjimo būdu, kuris vienašališkai taikomas tiek fizikos, tiek politikos ir teisės objektams. Kaip pagrindą to, kas privalo galioti, jis irgi ima patyrimą; tatai yra kultūros momentas.

Hugo van Grootas gimė 1583 m. Delfte, jis buvo juristas, generalinis advokatas ir sindikas; tačiau, įveltas į Barnefeldo procesą, 1619 m. jis turėjo bėgti ir ilgą laiką gyveno Prancūzijoje, kol 1634 m. gavo tarnybą pas Švedijos karalienę Kristiną. 1635 m. jis tapo Švedijos pasiuntiniu Paryžiuje ir mirė 1645 m. Rostoke vienos kelionės iš Stokholmo į Olandiją metu.[507]

Jo pagrindinis veikalas, parašytas 1625 m., yra „De iure belli et pacis"; dabar jo niekas nebeskaito, bet kadaise jis turėjo didžiulį poveikį. Grotius surinko jame istorinius faktus, o iš dalies ir faktus iš Senojo Testamento apie tai, kaip tautos elgėsi viena kitos atžvilgiu įvairiomis karo ir taikos sąlygomis, taigi apie tai, kas tautų santykiuose laikoma teisinga. Jis nusileidžia iki visiškai empiriškų konstatavimų ir tokių konstatavimų rankiojimo. Šitas tautų elgesio viena kitos atžvilgiu empirinių faktų telkimas susiejamas su empiriškais samprotavimais – pavyzdžiui, belaisvių negalima žudyti, nes karo tikslas – priešą nuginkluoti; kai šis tikslas pasiektas, toliau eiti nereikia, ir t. t.[508] Šito empirinių faktų rinkinio padarinys buvo tas, kad taip įsisąmoninami bendri pagrindiniai teiginiai, sampročio ir proto principai, kad jie pripažįstami, tampa

daugiau ar mažiau priimtini. Mes matome, kad nustatomi bendri įstatymai, principai, pavyzdžiui, apie karalių prievartos naudojimo teisėtumą; mąstymas dabar kreipiasi į viską. Tokie įrodymai, tokios dedukcijos mūsų negali patenkinti; tačiau mes neturime neįvertinti to, kas tokiu būdu pasiekiama: taip nustatomi bendri pagrindiniai teiginiai, turintys galutinį savo pagrindą pačiuose objektuose, – principai, pagrįsti ir patvirtinti dvasioje, mintyse.

3. Thomas Hobbesas

Anglijoje buvo ypač užsiimama valstybės teisiniais santykiais, nes savita anglų konstitucija skatino samprotavimus apie šį objektą. Savo pažiūrų originalumu ypač išsiskyrė ir išgarsėjo *Hobbesius,* Devonšyro grafo auklėtojas. Jis gimė Malmesberyje 1588 m., mirė 1679 m.[509] Jo amžininkas Cromwellis, to meto neramumai, Anglijos revoliucija jam buvo stimulas apmąstyti valstybės ir teisės principus, ir šioje srityje jis iš tikrųjų priėjo prie savitų vaizdinių. Jis daug rašė, taip pat ir apie filosofiją apskritai. Jo veikalo „Filosofijos pagrindai" pirma dalis „De corpore" pasirodė Londone 1655 m.; šioje pirmoje dalyje jis pirmiausia kalba apie logiką, po to apie *philosophia prima,* ontologiją, paskui „Apie judėjimo ir dydžio santykį", apie fiziką ir t. t. Antra dalis yra „De homine", trečia – „De cive". Įžangoje Hobbesas sako, kad „astronomijoje pasižymėjo Kopernikas, o fizikoje – Galilei'us; iki jų abiejuose moksluose nebuvo nieko tikra. Mokslą apie žmogaus kūną sukūrė Harvey'us, bendrąją fiziką ir astronomiją – Kepleris." Pagal tą požiūrį, kurį mes anksčiau pateikėme, visa tai priskiriama filosofijai; reflektuojantis samprotis visame tame siekia pažinti visuotinybę. Toliau Hobbesas sako: „Kai dėl valstybės teisės filosofijos *(philosophia civilis),* tai ji nėra senesnė už „De cive" knygą"[510] (t. y. Hobbeso knygą). Ši 1642 m. Paryžiuje išleista knyga[511], taip kaip ir jo „Leviatanas", yra blogą reputaciją įgi-

jęs veikalas; „Leviatanas" buvo uždraustas, todėl ši knyga yra bibliografinė retenybė. Hobbeso veikalai apie visuomenės ir vyriausybės prigimtį pasižymi sveikesnėmis mintimis negu tos, kurios iš dalies paplitusios ir dabar. Visuomenę, valstybę jis laiko absoliučiai aukščiausiu dalyku, tuo, kas visiškai apibrėžia įstatymą ir pozityviąją religiją bei jų išorinius santykius; kadangi tai jis pajungė valstybei, tai natūralu, kad jo mokymas buvo nekenčiamas. Tačiau jo mokyme nėra nieko spekuliatyvaus, nieko filosofiško tikrąja žodžio reikšme; bet dar mažiau tokių dalykų esama Hugo Grotijaus samprotavimuose.

Iki tol šios srities tyrinėjimuose būdavo iškeliami idealai arba remiamasi Šventuoju Raštu ar pozityviąja teise; tuo tarpu Hobbesas valstybės sąjungą, valstybinės valdžios prigimtį mėgina redukuoti į principus, kurie slypi mumyse pačiuose ir kuriuos mes pripažįstame kaip savo pačių principus. Remiamasi dviem priešingais pagrindiniais teiginiais. 1. Pasyvus valdinių klusnumas, dieviškas valdovo autoritetas; jo valia yra absoliutus įstatymas, ir tai vaizduojama glaudžiai siejant su religija, remiantis Senojo Testamento pavyzdžiais, pavyzdžiui, Sauliumi ir Dovydu. Visa tai yra aukščiau už kitus įstatymus. 2. Judėjime, kuriuo pasinaudojo Cromwellis, užgimė fanatizmas, kuris Šventajame Rašte išskaitė priešingus dalykus: turto lygybę ir t. t. Baudžiamieji įstatymai, santuokos įstatymai taip pat nuo seno savo apibrėžtis imdavo iš Mozės įstatymo; tai buvo rėmimasis anapusiu pasauliu, tariant, kad įstatymai yra nustatyti aiškiai išreikštu Dievo liepimu. Tokiam požiūriui priešinamas samprotavimas, kuris vadovaujasi mūsų pačių apibrėžtimis; tai vadinama sveiku protu. Hobbesas irgi teigia pasyvų klusnumą, absoliučią karaliaus valdžios savivalę. Jis siekia valstybinės valdžios, monarchinės valdžios ir t. t. principus išvesti iš visuotinių apibrėžčių. Jo pažiūros paviršutiniškos, empiriškos, tačiau jo argumentai ir teiginiai yra originalūs, jis semia juos iš natūralaus žmonių poreikio.

α. Hobbesas remiasi tuo, jog *prigimtinė būklė* yra tokia, kad visi turi potraukį valdyti vienas kitą. Jis teigia: „Bet kurios pilietinės visuomenės atsiradimą sąlygoja visų žmonių tarpusavio baimė", taigi tai yra tam tikras sąmonės reiškinys. „Kiekvieną visuomenę jos nariai sudaro dėl savo naudos ar garbės, taigi iš savanaudiškumo",[512] gyvybės, nuosavybės ir malonumų išsaugojimo; tatai nėra anapusiai motyvai.

β. „Žmonėms, kad ir kokie nelygūs jie būtų savo stiprumu, būdinga ir tam tikra natūrali *lygybė*"; pastarąją Hobbesas įrodo remdamasis itin savotišku argumentu – kad „kiekvienas žmogus gali nužudyti kitą žmogų", kad kiekvienas yra galutinė valdžia kito atžvilgiu. „Kiekvienas gali padaryti šitą didžiausią blogį."[513] Taigi jų lygybė kyla ne iš didžiausio stiprumo, ji nėra, taip kaip naujaisiais laikais, pagrįsta dvasios laisve, lygiu žmonių orumu ir savarankiškumu, – ji pagrįsta lygiu jų silpnumu; kiekvienas yra silpnas kitų atžvilgiu.

γ. Toliau Hobbesas sako: „Prigimtinėje būklėje visi žmonės siekia vienas kitą skriausti", naudoti *prievartą* kitų žmonių atžvilgiu; taigi kiekvienas žmogus turi bijoti kito. Hobbesas šią būklę supranta tiesiogine prasme, tai nėra tuščios šnekos apie kažkokią natūraliai gerą būklę; tai veikiau gyvuliška būklė, dar nesutramdytos savivalės būklė. Taigi visi nori vienas kitam pakenkti ir „apsisaugoti nuo kitų įžūlumo, įgyti sau pranašumų ir didesnių teisių. Nuomonės, religijos, godumas žadina ginčus, kuriuose pergalę iškovoja stipriausias."[514]

δ. „Todėl prigimtinė būklė yra visų nepasitikėjimo visais būklė; ji yra visų *karas* su visais *(bellum omnium in omnes)*" ir siekimas vienas kitą apgauti. Žodžiui „gamta" būdinga ta dviprasmybė, kad žmogaus prigimtis yra jo dvasiškumas, protingumas; tačiau jo prigimtinė būklė yra kita būklė, kurioje žmogus elgiasi pagal savo gamtiškumą. Taigi šiuo atveju jis elgiasi taip, kaip jam liepia jo geismai, polinkiai ir t. t.; protingumas yra netarpiško gamtiškumo suvaldymas, jo įveikimas. „Prigimtinėje būklėje tam tikra neįveikiama galia duoda teisę valdyti tuos, kurie negali pasipriešinti; absurdiška leisti tapti

laisvu ir vėl stipriu tam, kurį tu turi savo valdžioje." Tuo Hobbesas pagrindžia išvadą, kad „žmogus turi atsisakyti prigimtinės būklės *(e tali statu exeundum).*"[515] Tatai yra teisinga. Prigimtinė būklė nėra teisinė, ji turi būti atmesta.

ε. Dabar Hobbesas pereina prie proto *įstatymų*, kurie užtikrina taiką. Šiais įstatymais atskira valia pajungiama bendrai valiai; prigimtinės, ypatingos valios turi būti pajungtos bendrai valiai, proto įstatymams. Tačiau šita bendra valia nėra visų atskirų žmonių valia, o yra valdovo valia, todėl ji neatsakinga pavieniam asmeniui, veikiau ji nukreipta prieš šią atskirą valią; jai visi turi paklusti.[516] Taip dalykui dabar suteikiamas visai kitas požiūris. Taigi remiamasi visiškai teisinga pažiūra, tačiau bendra valia perkeliama į vieno žmogaus, monarcho, valią, ir taip atsiranda absoliuti valdžia, visiškas despotizmas. Tačiau įstatyminė būklė yra kažkas kita negu tai, kad vieno asmens savivalė turėtų būti besąlygiškas įstatymas; tokia bendra valia nėra despotizmas, ji yra protinga, išreikšta įstatymais ir nuosekliai apibrėžta.

Rixnerio žodžiais: „Teisė jam yra ne kas kita, o visuma žmonių susitaikymo sąlygų, kurias primeta geležinis jų prigimtinio piktavališkumo būtinumas",[517] *bellum omnium contra omnes.* – Hobbeso nuopelnas yra bent jau tas, kad, pasak jo, ant žmogaus prigimties, žmogaus polinkių ir t. t. pamato turi būti pastatyta valstybės prigimtis, jos organizmas. Anglai daug plūkėsi su šituo pasyvaus paklusimo principu, kuris skelbė, kad karaliai valdžią turi iš Dievo. Tatai iš dalies visiškai teisinga; tačiau tas principas buvo suprastas taip, kad karaliai už nieką neatsako, kad akla jų savivalė, jų grynai subjektyvi valia ir yra tai, kam privaloma paklusti.

4. Cudworthas

Cudworthas norėjo prijaukinti Anglijoje Platono filosofiją, tačiau tai jis darė tuo įrodinėjimų būdu, kurį matėme Descar-

tes'o filosofijoje, ir tam tikra sausos sampročio metafizikos forma. Jis parašė garsųjį veikalą „The true intellectual System of the Universe"; tačiau Platono idėjos jame pateikiamos iš dalies nevykusia forma ir suplaktos su krikščioniškais vaizdiniais apie Dievą, angelus, ir čia viskas traktuojama kaip atskirai egzistuojantys daiktai. Tai, kas Platono filosofijoje yra mistiška, čia tampa tikra būtybe, turinčia esamybės formą; apie tai samprotaujama kaip apie banaliai tikrus dalykus, pavyzdžiui, ar tikėtina, kad prancūzai pamėgins išsilaipinti Anglijoje ir ar jiems tai gerai pavyks. Krikščioniškasis intelektualinis pasaulis nukeliamas iš aukštybių, jis įgyja banalios tikrovės formą ir taip yra sugriaunamas.

5. Pufendorfas

Kovoje už teisinių santykių valstybėje įtvirtinimą „sau", už teisminės santvarkos pagrindus iškilo minties refleksija ir esmingai įsijungė į šią kovą. Ir Hugo Grotiuso, ir *Pufendorfo* atveju matyti, kad principu paverčiamas žmogaus meno potraukis, instinktas, bendravimo siekimas. Čia dar pripažįstama karalių dieviškoji teisė – jie privalo atsiskaityti tiktai Dievui ir, daugių daugiausia, dar turi klausyti Bažnyčios patarimų. Tačiau kartu nagrinėjama, kokios paskatos ir poreikiai slypi žmoguje; jie buvo pripažinti kaip vidinis pagrindas privačios bei valstybės teisės, iš jų kildinamos taip pat ir vyriausybių bei valdovų pareigos – kad valdyme dalyvautų ir žmogaus laisvė.

Samuelis von Pufendorfas gimė 1632 m. Saksonijoje; Leipcige ir Jenoje studijavo valstybės teisę, filosofiją ir matematiką. Jis pirmasis, kaip Heidelbergo universiteto profesorius, 1661 m. įvedė prigimtinę ir tautų teisę kaip akademinių studijų dalyką. 1668 m. jis stojo švedų valstybinėn tarnybon, kurią vėliau iškeitė į tarnybą Brandenburge. Pufendorfas mirė 1694 m. Berlyne, jau būdamas slaptuoju tarėju. Jis parašė daug valstybės teisės ir istorijos veikalų. Pirmiausia reikėtų nuro-

dyti jo veikalą „De iure naturae et gentium" (libr. VIII, London. Scan. 1672, 4), be to, vadovėlį „De officio hominis" (ten pat, 1673, 8) ir „Elementa iurisprudentiae universalis".[518] – Valstybės pagrindas, pasak jo, yra siekimas bendrauti, o aukščiausias valstybės tikslas – bendro gyvenimo taika ir saugumas, kai vidinės sąžinės pareigos paverčiamos išorinėmis prievartinėmis pareigomis.[519]

6. Newtonas

Kitas tos pačios orientacijos aspektas yra tas, kad mintis nukrypsta ir į gamtą; šioje srityje išgarsėjo *Isaakas Newtonas* savo matematiniais atradimais ir fizikinėmis apibrėžtimis. Jis gimė 1642 m. Kembridže, studijavo pirmiausia matematiką ir tapo matematikos profesoriumi Kembridže. Vėliau jis tapo Londono mokslų draugijos prezidentu, mirė 1727 m.[520]

Newtonas, be abejonės, daugiausia prisidėjo prie to, kad išplistų Locke'o filosofija arba apskritai anglų filosofavimo maniera ir kad ši maniera būtų pritaikyta visiems fizikiniams mokslams. „Fizika, saugokis metafizikos!" – toks buvo jo šūkis;[521] taigi, pasak Newtono, mokslas privalo saugotis *mąstymo.* Ir jis, kaip ir visi fizikiniai mokslai iki šiol, ištikimai laikėsi šio šūkio, nes jie nesileido į savo vartojamų sąvokų tyrinėjimą, į minčių mąstymą. Tačiau fizika be mąstymo negali nieko daryti; savo kategorijas, dėsnius ji įgyja tik mąstymu, be mąstymo jai neįmanoma apsieiti. Newtono nuopelnas pirmiausia yra tas, kad jo dėka į fiziką buvo įvestos jėgų refleksinės apibrėžtys; jis pakėlė mokslą iki refleksijos požiūrio, vietoj reiškinių dėsnių pateikė jėgų dėsnius. Tačiau Newtonas buvo visiškas barbaras sąvokų atžvilgiu, ir jam išėjo lygiai taip, kaip vienam jo tėvynainiui, kuris didžiai nustebo sužinojęs, kad jis visą gyvenimą kalbėjo proza, net nenutuokdamas, kad yra toks įgudęs; Newtonas, deja, to nepatyrė, jis taip ir nesužinojo, kad turi sąvokas ir jomis naudojasi, mat manė turįs reikalą

su fiziniais daiktais. Šiuo atžvilgiu jis buvo visiška Böhme's priešingybė, kuris jusliniais daiktais naudojosi kaip sąvokomis ir savo dvasios stiprybe visiškai įvaldė jų tikrovę bei pajungė savo minčiai, tuo tarpu Newtonas naudojosi sąvokomis kaip jusliniais daiktais ir su jomis elgėsi taip, kaip paprastai elgiamasi su akmeniu ar medžiu.

Taip tebėra ir dabar. Fizikos veikalų pačioje pradžioje kaip apie tvirtas apibrėžtis, kaip apie duotus dalykus skaitome, pavyzdžiui, apie inerciją, pagreitį, molekules, įcentrinę ir išcentrinę jėgą; tai, kas yra galutinis refleksijos rezultatas, čia nurodoma kaip pradinis pagrindas. Jeigu paklausime, dėl kokios priežasties tokiuose moksluose nėra pažangos, tai atsakymas būtų toks: taip yra todėl, kad šie mokslai nesupranta sąvokų ir neužsiima jomis, o nusprendžia naudotis šiomis apibrėžtimis be prasmės ir apmąstymo. Ir Newtono patyrimu pagrįsti mokslai, pavyzdžiui, jo optika, jo patyrimu remiamos išvados yra kažkas netikra, toks nesąvokinis žinojimas, kad, nors jis nurodomas kaip iškiliausias pavyzdys to, kaip gamtą galima pažinti eksperimentais ir jais paremtomis išvadomis, šie mokslai veikiau vertintini kaip pavyzdys to, kaip nereikia nei eksperimentuoti, nei daryti išvadų; tai apskritai netinkamas pažinimo būdas. Tokį patyrimo skurdą paneigia pati gamta; juk gamta yra puikesnė, negu ji pasirodo tokiame skurdžiame patyrime, taigi pati gamta ir tolesnė patyrimo plėtotė tokius rezultatus paneigia. Antai iš *puikiųjų* Newtono atradimų optikoje neišliko nieko, vien tai, kad šviesa suskyla į septynias spalvas; taip atsitiko iš dalies todėl, kad šis dalykas priklauso nuo visumos ir dalies sąvokos, o iš dalies todėl, kad atkakliai nekreipiama dėmesio į tai, kas prieštarauja tokiems rezultatams.

Eksperimentinius mokslus anglai nuo to laiko vadina filosofija; matematika ir fizika vadinamos niutoniškąja filosofija. Valstybės ekonomikos dėsnius, tokius bendrus principus, kaip dabar propaguojama prekybos laisvė, jie vadina filosofiniais principais, vadina filosofija. Chemija, fizika, racionalus vals-

tybės mokslas, mąstomu patyrimu pagrįsti bendrieji principai, pažinimas to, kas šioje srityje pasirodo kaip būtina ir naudinga, – visa tai anglams yra filosofija. Nuo filosofavimo šito empiriško būdo – Locke'as yra tokios empirinės filosofijos metafizikas – mes dabar pereiname prie Leibnizo.

C. TREČIAS POSKIRSNIS

1. Leibnizas

Trečia sampročio metafizikos pakopa yra Leibnizo ir Wolffo filosofijos. *Leibnizas,* tam tikru, kitu atžvilgiu Newtono priešingybė, pačioje filosofijoje yra aiškiai apibrėžta Locke'o ir jo empirijos, taip pat Spinozos priešingybė. Jis teigė mąstymą, priešindamas jį anglų ginamam suvokimo principui, juslinei būčiai priešindamas mąstomus dalykus kaip tiesos esmę, taip kaip Böhme teigė būtį savyje. Spinoza teigė visuotinę, vieną substanciją. Locke'o filosofijoje kaip pagrindą matome baigtines apibrėžtis. Svarbiausias Leibnizo principas yra individualumas. Šis principas yra antroji Spinozos vidurinio nario pusė – individualumas, būtis sau, monada; jis yra tai, kas mąstoma, bet jis nėra Aš, absoliutinė sąvoka. Priešingi principai yra atidalinti, bet jie papildo vienas kitą.

Gottfriedas Wilhelmas (baronas von) Leibnizas gimė 1643 m. Leipcige, kur jo tėvas buvo filosofijos profesorius. Jo paties pasirinkta specialybė buvo jurisprudencija, bet pirma jis to meto papročiu iš pradžių studijavo filosofiją, kuria užsiėmė ypač nuodugniai. Iš pradžių Leipcige jis įgijo įvairių polistorinių žinių, po to Jenoje studijavo filosofiją ir matematiką pas matematiką ir teosofą *Weigelį* ir Leipcige tapo filosofijos magistru. Ten pat, siekdamas filosofijos daktaro laipsnio, jis apgynė filosofijos tezes, kai kurios jų išliko jo veikaluose.[522] Jo pirmoji disertacija, kurią apgynęs jis tapo filosofijos daktaru, buvo „De principio individui"; joje pagrindžiamas principas, tapęs visos jo filosofijos, kaip Spinozos filosofijos priešybės,

principu. Įgijęs nuodugnių žinių, jis norėjo tapti teisės daktaru. Tačiau jam atsitiko tai, ko dabar beveik nebebūna, – Leipcigo universitetas atsisakė jam suteikti daktaro laipsnį (nors, beje, Leibnizas mirė būdamas imperijos rūmų tarėju), motyvuodamas tuo, kad jis esąs per jaunas; galimas daiktas, taip atsitiko todėl, kad jo disertacijoje buvo per daug filosofinių pažiūrų, nes teisininkai nepritarė tam, kad jų moksle būtų tiek užsiimama filosofija. Jis paliko Leipcigą ir atvyko į Altdorfą, kur įgijo daktaro laipsnį su pagyrimu. Netrukus jis Niurnberge susipažino su alchemikų draugija, į kurios veiklą buvo įtrauktas; čia besidarbuodamas, jis padarė daug išrašų iš alchemikų veikalų ir pasinėrė į šio tamsaus mokslo studijas.[523]

Jo mokslinė veikla buvo skirta užsiėmimams istorija, diplomatija, matematika ir filosofija. – Vėliau jis gavo tarnybą Maince – buvo kanceliarijos tarėjas. 1672 m. jis priėmė kvietimą tapti Mainco kurfiurstų kolegijos valstybės kanclerio Boineburgo sūnaus mokytoju; su šiuo jaunuoliu jis aplankė ir Paryžių. Paryžiuje jis gyveno ketverius metus ir čia susipažino su didžiuoju matematiku Huygensu, kuris jį jau iš tikrųjų įvedė į matematikos pasaulį. Kai jo auklėtinio mokymas baigėsi ir baronas Boineburgas mirė, jis jau vienas nuvyko į Londoną, kur susipažino su Newtonu ir kitais mokslininkais; pats įžymiausias iš jų buvo Oldenburgas, su kuriuo palaikė ryšius ir Spinoza. Po Mainco kurfiursto mirties Leibnizas neteko pragyvenimo šaltinio; jis paliko Angliją ir sugrįžo į Prancūziją. Tada jį tarnybon priėmė Braunšveigo-Liūneburgo hercogas, jis tapo Hanoverio rūmų tarėju ir bibliotekininku, jam buvo leista gyventi svetimuose kraštuose tiek, kiek tik jis norės; taip jis dar kurį laiką išbuvo Prancūzijoje, Anglijoje ir Olandijoje. 1677 m. jis įsikūrė Hanoveryje; jis tvarkė daug valstybinių reikalų, bet ypač atsidėjo istorijos tyrinėjimams. Rūdiniuose kalnuose, pasitelkęs mašinas, jis nukreipė vandenis, kurie kliudė kasybai. Ši daugybė jo įvairių užsiėmimų nesutrukdė jam 1677 m. išrasti diferencialinį skaičiavimą, ir per tai jis buvo įveltas į ginčą su Newtonu; šis ginčas Newtono ir Londono

mokslų draugijos buvo vedamas labai negarbingai.[524] Anglai, viską priskirdami sau, kitų atžvilgiu buvo neteisingi ir tvirtino, kad Newtonas yra tikrasis diferencialinio skaičiavimo išradėjas. Tačiau iš tikrųjų Newtono veikalas „Principia" buvo išleistas vėliau; pirmame šio veikalo leidime dar yra pastaba (praleista vėlesniuose leidimuose), kurioje išsakytas pagyrimas Leibnizui.

Iš Hanoverio, vykdydamas savo kunigaikščio pavedimą, Leibnizas daug kartų keliavo po Vokietiją ir net vyko į Italiją; jis turėjo surinkti dokumentus apie kunigaikščių Este dinastiją, kad būtų galima tiksliau nustatyti jos giminystę su Braunšveigo-Liūneburgo dinastija; todėl Leibnizas daug pastangų skyrė istorijos tyrinėjimams. Kadangi jis buvo pažįstamas su Prūsijos karaliaus Frydricho I žmona, Hanoverio princese Sofija Šarlote, jam pavyko pasiekti, kad Berlyne, kuriame jis taip pat ilgai gyveno, būtų įsteigta mokslų akademija. Vienoje jis susipažino su princu Eugenu, ir ši aplinkybė jam pagaliau leido tapti imperijos rūmų tarėju Vienoje. Šių kelionių rezultatas buvo jo išleisti labai svarbūs istorijos veikalai. Jis mirė 1716 m. Hanoveryje, būdamas 70-ties metų amžiaus.[525]

Leibnizas dirbo ne tik filosofijos srityje, bet ir įvairiausiose mokslo šakose, jis daug kuo domėjosi, daug kuo užsiėmė ir nemažai pasiekė moksluose, ypač matematikoje; jis yra integralinio ir diferencialinio skaičiavimo metodo kūrėjas. Didelius jo nuopelnus matematikai ir fizikai mes paliksime nuošalyje ir nagrinėsime tik jo filosofiją. – Nė vienas jo *veikalas* negali būti laikomas visos jo filosofinės sistemos išdėstymu. Prie didesnių jo veikalų priskiriama knyga apie žmogaus protą („Nouveaux essais sur l'entendement humain"), kuri nukreipta prieš Locke'ą; bet ji tėra pastarojo pažiūrų neigimas. Todėl jo filosofija yra išbarstyta mažose brošiūrose, laiškuose, atsakymuose į jam daromus priekaištus; mes nerandame kokios nors jo suformuluotos sisteminės visumos. Veikalas, kuris atrodo esąs toks ir labiausiai pasklido tarp skaitytojų, jo „Théodicée", tėra populiari knyga, nukreipta prieš Bayle'į, ir

yra skirta karalienei Sofijai Šarlotei; joje jis kaip tik stengiasi dalyką dėstyti nespekuliatyviai. Viurtembergo teologas Pfaffas ir kiti, kurie susirašinėjo su Leibnizu ir patys gerai išmanė filosofiją, tatai išsakė Leibnizui, o šis nė nemanė ginčyti, kad knyga iš tikrųjų parašyta populiaria forma.[526] Vėliau jie šaipėsi iš Wolffo, kuris tą veikalą vertino visai rimtai; Wolffo nuomone, jeigu Leibnizas šia prasme rimtai ir nevertino savo „Teodicėjos", tai vis dėlto ši knyga, jam pačiam nežinant, yra gražiausias iš jo veikalų. Bayle'is buvo aršus dialektikas, visur dalyką kreipiantis ta linkme, kurią mini Vanini;[527] kalbėdamas apie religijos dogmas, jis sako, kad protu jų negalima įrodyti, jos, remiantis protu, negali būti pažintos kaip tiesa, tačiau tikėjimas joms paklūsta. Leibnizo „Teodicėja" mūsų jau nepatenkina; tai yra Dievo pateisinimas dėl pasaulyje esamo blogio. Rezultatas, prie kurio jis prieina, yra šluba mintimi paremtas optimizmas: kadangi kartą pasaulis turėjo atsirasti, tai Dievas iš daugybės galimų pasaulių išrinko galimai geriausią – patį tobuliausią, kiek jis gali būti tobulas esant tam baigtinumui, kurį pasaulis privalo savyje turėti.[528] Tiesa, šitai galima pasakyti apskritai, tačiau šis tobulumas nėra apibrėžta mintis; baigtinumo prigimtis taip ir neapibrėžiama.

Leibnizo *filosofija,* kaip sakyta, išbarstyta įvairiuose straipsniuose, kuriuos jis rašė įvairiomis progomis, laiškuose ir t. t.; išplėtoti atskirus jos aspektus jį pastūmėdavo jam metami priekaištai. Taigi jo atsakymai būdavo nesusiję į visumą; savo filosofijos kaip visumos jis iš tikrųjų nėra nei apžvelgęs, nei aiškinęs. Jo paties filosofinės mintys rišliausiai išdėstytos viename straipsnyje apie malonės principus („Principes de la Nature et de la Grace"),[529] ypač straipsnyje, adresuotame princui Eugenui Savojiečiui.[530] Buhle[531] žodžiais: „Jo filosofija yra ne laisvos originalios spekuliacijos kūrinys, o veikiau patikimų senųjų" ir naujųjų „sistemų rezultatas, tam tikras eklektizmas, kurio trūkumus savotišku būdu jis mėgina pašalinti. Tai epizodiškas filosofijos traktavimas laiškuose."

Leibnizas savo filosofijoje apskritai elgiasi taip, kaip dar ir

dabar elgiasi fizikas, kurdamas hipotezes. Remiamasi turimais duomenimis, kurie privalo būti paaiškinti. Turi būti surastas bendras vaizdinys, iš kurio būtų galima kildinti tai, kas ypatinga; turint omenyje esamus duomenis, bendras vaizdinys, pavyzdžiui, jėgos arba materijos refleksijos apibrėžtis, savo apibrėžčių požiūriu turi būti taip sutvarkytas, kad jis atitiktų duomenis. Taigi Leibnizo filosofija yra, sakytume, ne filosofinė sistema, o veikiau tam tikra hipotezė, mintys apie pasaulio esmę, kaip ją būtų galima apibrėžti remiantis pripažintomis, galiojančiomis metafizinėmis apibrėžtimis, vaizdinio duomenimis ir prielaidomis.[532] Idėjos, esmės vaizdiniai, – kaip ta esmė turi būti mąstoma ir apibrėžiama, – turi būti formuluojami taip, kaip reikia; tai yra mintys, kurios dėstomos be sąvokai būdingo nuoseklumo, jos tiesiog išsakomos. Leibnizo mintys kaip tokios jų sąryšio požiūriu nepasižymi būtinumu; jo filosofija atrodo kaip jo išsakomi teiginiai, einantys vienas po kito. Jo teiginiai pasirodo kaip savavališki vaizdiniai, kaip metafizinis romanas; mes išmokstame juos vertinti tik tada, kai suvokiame, ko jis jais norėjo išvengti. Jis remiasi daugiau išoriniais pagrindais, kad nustatytų santykius: „Kadangi tokie santykiai negalimi, tai nelieka nieko kita, tik tarti tą ir tą". Jeigu šie pagrindai nežinomi, visa tai atrodo kaip savavališkos mintys.

1. Leibnizo filosofija yra idealizmas, intelektualizmas. Leibnizo visatos intelektualumo idėja, viena vertus, priešinama Locke'ui, antra vertus, ji turi būti priešinama Spinozos substancijai. Viena vertus, ši filosofija tiksliau išreiškia skirtybių ir individualumo būtį savaime ir sau daugybėje monadų, antra vertus, greta to ir nepriklausomai nuo to, jis laikosi Spinozos idealumo neigdamas skirtybių būtį savaime ir sau, kaip tai daro vaizduotės idealizmas.

a. Leibnizo filosofija yra metafizika ir esmingai bei griežtai prieštarauja spinozizmui, šitai vienai substancijai, kurioje viskas, kas apibrėžta, tėra praeinantis dalykas. Kitaip negu Spinoza, teigęs paprastą visuotinę substanciją, Leibnizas kaip pa-

grindą ima absoliučią daugybę, individualią substanciją, kurią, sekdamas senaisiais filosofais, jis vadina *monada;* tatai yra jau pitagorininkų vartotas terminas. „Substancija yra daiktas, sugebantis veikti; ji būna sudėtinga arba paprasta. Sudėtingos substancijos negali būti be paprastų; monados yra paprastos substancijos."[533] Įrodymas, kad jos yra visa ko tiesa, yra labai paprastas, tai – paviršutiniška refleksija. Jis kaip tik teigia: „Kadangi yra sudėtingi daiktai, tai jų pradai turi būti paprasti daiktai; juk tai, kas sudėtinga, susideda iš to, kas paprasta".[534] Šis įrodymas yra gana blogas; tai pamėgtas būdas remiantis kuo nors, kas apibrėžta, sudėtinga, spręsti apie tai, kas paprasta. Tai visiškai teisinga, bet iš tikrųjų tėra tautologija. Iš tiesų, jeigu esama to, kas sudėtinga, tai esama ir to, kas paprasta; juk tai, kas sudėtinga, reiškia savyje daugeriopa, tai, ko ryšys arba vienybė yra išoriški. Taigi tai yra labai triviali sudėtingumo kategorija, iš kurios lengva išvesti tai, kas paprasta. Tatai yra sprendimas remiantis tuo, kas yra; tačiau kyla klausimas, ar tai, kas yra, yra tikra.

Tačiau šios monados nėra abstraktus paprastumas savyje, jos nėra tušti Epikūro atomai; šie neturi apibrėžtumo savyje, bet kokia apibrėžtis Epikūro filosofijoje kyla iš atomų santalkos. Tuo tarpu monados yra *substancialios formos*[535] (tai yra geras iš scholastų pasiskolintas terminas), aleksandriečių metafiziniai taškai; jos yra Aristotelio *entelechijos,* suprantamos kaip grynas veiklumas,[536] jos yra formos pačios savyje. „Šios monados nėra nei materialios, nei tįsios, jos natūraliu būdu nei atsiranda, nei išnyksta; jos prasidėti gali tik iš Dievo kūrimo ir tik jo gali būti sunaikintos."[537] Tuo jos skiriasi nuo atomų, kurie kaip tik traktuojami kaip pradai. Terminas „kūrimas" dabar yra žinomas iš religijos; tačiau tai yra tuščias, iš vaizduotės paimtas žodis: kad jis būtų mintis, kad jis turėtų filosofinę reikšmę, jis dar turi būti apibrėžtas daug konkrečiau.

b. „Dėl savo paprastumo monadų vidinės esmės nekeičia kitos monados; tarp jų nėra jokio priežastinio ryšio."[538] Kiekviena iš jų yra indiferentiška kitų atžvilgiu, savarankiška; ant-

raip monada nebūtų entelechija. Kiekviena iš jų yra pati sau taip, kad visos jos apibrėžtys ir modifikacijos vyksta tik joje pačioje, bet koks jų apibrėžimas iš išorės yra negalimas. Pasak Leibnizo: „Yra trys substancijų ryšio būdai: 1) priežastingumas, įtaka; 2) paramos santykis ir 3) harmonijos santykis. Įtakos santykis yra vulgariosios filosofijos santykis. Tačiau kadangi neįmanoma suprasti, kaip materialios dalelės ar nematerialios kokybės gali iš vienos substancijos pereiti į kitą, tai tokio vaizdinio reikia atsisakyti". Jeigu mes tariame esant daugio realybę, tai jokio perėjimo negali būti; kiekviena monada yra galutinė, absoliučiai savarankiška. „Paramos sistema", pasak Kartezijaus, „yra nereikalingas dalykas, *deus ex machina,* nes visada tariama, kad natūraliuose dalykuose esama stebuklų." O jeigu mes, kaip Kartezijus, manysime, kad esama savarankiškų substancijų, tai nebus galima mąstyti jokio kauzalinio ryšio; juk toks ryšys suponuoja tam tikrą poveikį, tam tikrą vienos substancijos santykį su kita, o tai reiškia, kad ta kita nėra substancija. „Taigi lieka tik harmonija, savaime esanti vienybė."[539] „Taigi monada yra tiesiog uždara savyje ir negali būti apibrėžta remiantis kita monada; ši pastaroji negali į ją patekti. Monada nei gali iš savęs išeiti, nei kita monada gali į ją ateiti."[540] Tatai yra tas pats Spinozos nustatytas santykis: kiekvienas atributas pats sau visiškai išreiškia Dievo esmę, tįsumas ir mąstymas vienas kito neveikia.

c. „Tačiau šios monados pačios savyje kartu turi turėti tam tikras kokybes, apibrėžtis, vidinius veiksmus, kuriais jos skiriasi nuo kitų monadų. – Negali būti dviejų vienodų daiktų; juk tada tai nebūtų du daiktai, jie nesiskirtų vienas nuo kito, o būtų vienas daiktas."[541] Čia kaip tik ir pasirodo Leibnizo *neskiriamybių principas:* tai, kas nesiskiria savaime, nėra skirtinga. Tai galima suprasti trivialiai: nėra dviejų individų, kurie būtų vienodi. Taip taikomas jusliniams daiktams, šis teiginys nėra įdomus: *prima facie* yra nesvarbu, ar yra du daiktai, kurie yra vienodi, ar tokių daiktų nėra; pagaliau tarp jų visuomet gali būti erdvės skirtumas. Tatai yra paviršutiniška teiginio

prasmė, kuri mūsų neliečia. Tačiau tikslesnė teiginio prasmė yra ta, kad kiekvienas daiktas yra apibrėžtas pats savyje, pats savyje skiriasi nuo kitų daiktų. Ar du daiktai yra vienodi, ar nevienodi, – tai yra tik tam tikras jų lyginimas, kurį mes atliekame, kuris yra mumyse. Tačiau svarbesnis yra apibrėžtas skirtumas pačiuose daiktuose. Skirtumas turi būti skirtumas pačiame dalyke, jis turi egzistuoti ne mūsų lyginimui, – subjektas pats savyje turi turėti šitą savo skirtumo apibrėžtį; apibrėžtis turi būti imanentiška individui. Ne tik mes skiriame žvėrį pagal jo nagus, bet ir jis pats esmingai išsiskiria jais gindamasis, save išsaugodamas. Jeigu du daiktai skiriasi tik tuo, kad jie yra du, tai kiekvienas iš jų yra tas pat; tačiau „du" nesudaro kokio nors santykio savaime, tokį santykį sudaro apibrėžtas skirtumas savaime, ir tai yra svarbiausias dalykas.

d. „Apibrėžtumas ir jo apspręstas kitimas yra tam tikras vidinis, savaime esantis pradas; tai yra atmainų, santykių su jį supančiomis esybėmis daugybė, kuri lieka uždaryta paprastume",[542] tai yra savyje reflektuotas, save išsaugantis apibrėžtumas. Šis paprastumas keičiasi, bet pasilieka paprastas. Taip monados pasilieka jose pačiose, taigi jos skiriasi dėl modifikacijų jose pačiose, bet ne dėl išorinių apibrėžčių. „Toks apibrėžtumas ir kitimas, kurie lieka ir vyksta pačioje esybėje, yra *percepcija*" arba, galima sakyti, *vaizdinys;* dėl to, pasak Leibnizo, visos monados yra įsivaizduojančios, todėl jos nėra sąmoningos.[543] Kitaip tariant, jos yra savaime visuotinės; visuotinumas kaip tik ir yra paprastumas daugybėje, bet tai toks paprastumas, kuris kartu yra kitimas, daugybės judėjimas. Tatai yra labai svarbi apibrėžtis; pačioje substancijoje teigiamas negatyvumas, apibrėžtumas, bet ji išlaiko savo apibrėžtumą ir būtį savyje. Tai pasakytina ir apie materialius daiktus, kurie irgi yra monadų daugybė. Todėl Leibnizo sistema yra intelektualinė sistema. Visa, kas materialu, yra tai, kas įsivaizduoja, suvokia. Svarbiausias dalykas yra vaizdinys, savyje uždaryta apibrėžtis. Tai yra absoliuti skirtybė, kuri vadinama sąvoka; tai, kas paprastame įsivaizdavime išsiskaido, čia išsilaiko drau-

ge. Konkrečiau kalbant, šis idealumas yra toks, kad paprastumas yra tai, kas jame pačiame skirtinga, tačiau nepaisant jo skirtingumo jame pačiame, jis yra vienis ir lieka paprastas, kaip, pavyzdžiui, Aš, mano dvasia. Aš turiu daug vaizdinių, manyje yra daugybė visokiausių minčių, tačiau nepaisant šio skirtingumo, aš esu vienis. Tai ir yra tas idealumas, kad skirtybės čia kartu yra įveiktos, apibrėžtos kaip vienis. Šios apibrėžtys, šie monadose uždaryti vaizdiniai glūdi jose idealiu būdu. Šitas idealumas monadoje yra tam tikra joje pačioje esanti visuma, todėl šios skirtybės yra tik vaizdiniai. Kaip tik tai ir yra verta dėmesio Leibnizo filosofijoje.

Taigi monados yra įsivaizduojančios, suvokiančios; Leibnizo žodžiais, monados yra veiklios. Juk veiklumas yra skirtybių būtis vienyje; tai yra tikrasis skirtumas. Monada ne tik įsivaizduoja, bet ir keičiasi; ji keičiasi pati savyje, tačiau lieka absoliučiai ta pati, kas ji yra. Šis kitimas pagrįstas veiklumu. „Vidinio prado veiklumas, kurio dėka jis nuo vieno suvokimo pereina prie kito, yra *siekimas* (appetitus)."[544] Kitimas įsivaizdavime yra siekimas. Tai yra monados spontaniškumas; viskas priklauso tik jai pačiai, bet kokia įtaka atpuola. – Ir iš tikrųjų, šitas visų daiktų intelektualumas yra didi Leibnizo mintis. „Bet kokia daugybė yra uždaryta vienybėje",[545] taigi apibrėžtumas yra ne skirtumas kito atžvilgiu, o yra reflektuojantis savyje. Tatai yra viena dalyko pusė; tačiau taip dalykas nėra visiškai nusakytas, – kiekviena vienybė, be to, yra skirtinga nuo kitų vienybių.

e. Šie vaizdiniai nebūtinai yra sąmoningi. Nors *sąmonė* pati yra percepcija, tačiau ji yra aukščiausias percepcijos laipsnis; sąmonės percepcijas Leibnizas vadina *apercepcijomis*. Skirtumą tarp tik įsivaizduojančių monadų ir save įsisąmoninančių monadų Leibnizas įžvelgia *aiškumo* laipsnyje. Tačiau terminas „vaizdinys", šiaip ar taip, yra nevykęs, kadangi mes esame įpratę jį priskirti tik sąmonei ir sąmoningumui kaip tokiam; tačiau, Leibnizo nuomone, esama ir nesąmoningo įsivaizdavimo. Kai Leibnizas nori pateikti nesąmoningų vaizdi-

nių pavyzdžių, jis pasiremia apalpimo, miego būsena, kurioje mes esame paprastos, *plikos* monados; o kad tokiose būsenose esama vaizdinių be sąmonės, jis įrodo tuo, kad mums pabudus iš miego percepcijos iškart jau yra; taigi turi būti ir kitų percepcijų, nes viena percepcija atsiranda tik iš kitos.[546] Tatai yra menkas empirinis įrodymas.

f. Šitos monados dabar sudaro visos esamybės pradą. *Materija* yra ne kas kita, o pasyvi jų galia. Ši pasyvi galia kaip tik ir sudaro vaizdinių *tamsumą* arba, kitaip tariant, tam tikrą jų apmirimą, kuris nepradeda skirti, siekti ar veikti.[547] Tatai yra teisinga ano įsivaizdavimo apibrėžtis; šis įsivaizdavimas paprastumo požiūriu yra būtis, materija. Ši savaime yra veiklumas, nors geriau būtų sakyti, kad tai yra vien būtis savaime, kuri nėra įsisąmoninta (Ansichsein ohne Gesetztsein). Perėjimą nuo tamsumo prie aiškumo jis įrodo remdamasis apalpimu.

g. *Kūnai* kaip kūnai yra monadų agregatai; jie yra santalkos, kurios negali būti vadinamos substancijomis, kaip kad šis vardas negali būti taikomas avių bandai.[548] Kūnų tolydumas yra tam tikra tvarka arba tįsumas, bet erdvė pati savaime yra niekas;[549] ji yra tik kame nors kitame arba, kitaip tariant, yra tam tikra vienybė, kurią mūsų protas suteikia aniems agregatams.[550]

2. Po to Leibnizas tam tikru būdu apibrėžia ir išskiria neorganines, organines ir sąmoningas monadas.

a. Tokie kūnai, kurie neturi vidinės vienybės ir kurių momentai susieti tik erdvės arba tik išoriškai, yra *neorganiniai;* jie neturi entelechijos arba tokios monados, kuri valdytų kitas monadas.[551] – Taigi tolydumas yra tik erdvė; kaip vien tik išorinis santykis, jis pats savaime neturi šių monadų jose pačiose lygybės sąvokos. Iš tikrųjų tolydumas turi būti teigiamas kaip tam tikra tvarka, lygybė jose pačiose. Todėl Leibnizas jų judėjimus apibrėžia kaip lygius vienas kitam, kaip tam tikrą jų atitikimą,[552] t. y. lygybė vis dėlto nėra jose pačiose. Iš tikrųjų tolydumas yra esminė neorganinių kūnų apibrėžtis. Tačiau jo nereikia suprasti kaip išoriško arba kaip lygybės, o

reikia suprasti kaip prasiskverbiančią arba prasiskverbusią vienybę, ištirpdžiusią savyje atskirumą kaip tam tikrą skystį. Tačiau prie tokios išvados Leibnizas nepriėjo, nes jam monados yra absoliutus pradas, o atskirumas yra tai, kas pats save išsaugo.

b. Aukštesnė būties pakopa yra gyvi ir *sielą turintys* kūnai, kuriuose viena monada valdo kitas. Su monada susijęs kūnas, kuriame viena monada yra entelechija, siela, – toks kūnas kartu su šia siela vadinamas gyva būtybe, gyvūnu. – Tokia entelechija valdo kitas monadas, bet ne *realiter,* o formaliai; bet šio gyvūno nariai patys savo ruožtu yra sielą turinčios būtybės, kiekviena iš jų irgi turi savyje savo valdančiąją entelechiją. „Valdymas" šiuo atveju tėra žodis, vartojamas perkeltine prasme. Šis valdymas nėra kitų monadų valdymas, nes visos jos yra savarankiškos; taigi tai tik tam tikras formalus posakis. Jeigu Leibnizas nebūtų pasitenkinęs žodžiu „valdyti", o būtų jį išplėtojęs, tai kaip tik šita visa aprėpianti monada būtų įveikusi kitas, teigusi jas kaip negatyvias; kitų monadų būtis savaime išnyktų, kitaip tariant, išnyktų šių taškų arba individų absoliučios būties pradas. – Tačiau šį jų savitarpio santykį mes pamatysime vėliau.

c. *Sąmoninga* monada nuo nuogų (materialių) monadų skiriasi įsivaizdavimo aiškumu. Tačiau tai, aišku, yra neapibrėžtas žodis, formalus skirtumas; tatai yra užuomina į tai, kad sąmonė kaip tik ir yra neišskirtumo išskyrimas, kad išskyrimas sudaro sąmonės apibrėžtumą. Apibrėžčiau Leibnizas *žmogaus* skirtumą apibūdina taip: „jis geba pažinti *būtinas* ir *amžinas tiesas*" arba, kitaip tariant, jis, viena vertus, įsivaizduoja visuotinybę, o antra vertus, – tai, kas susiję; savimonės prigimtis ir esmė glūdi sąvokos visuotinume. „Amžinosios tiesos remiasi dviem pagrindiniais dėsniais; vienas dėsnis yra *prieštaravimo* dėsnis, kitas – *pakankamo pagrindo* dėsnis." Pirmas dėsnis yra vienybė, be reikalo Leibnizo išreikšta kaip dėsnis, kaip išskyrimas to, kas neišskiriama, A = A; tai yra mąstymo definicija, bet ne dėsnis, kuriame glūdi tam tikra tiesa kaip

turinys arba, kitaip tariant, kuris neišreiškia skyrimo kaip tokio sąvokos. Kitas svarbus principas buvo toks: tai, kas neišskirta mintyje, nesiskiria. „Pagrindo dėsnis yra tas, kad viskas turi savo pagrindą",[554] – ypatingybės esmė yra visuotinybė. Būtina tiesa savyje turi turėti savo pagrindą taip, kad jis būtų surandamas analizuojant, t. y. būtent remiantis anuo tapatumo principu. Analizė yra kaip tik mėgstamas išskaidymo į paprastas sąvokas ir teiginius vaizdinys, tai yra išskaidymas, kuris sunaikina jų santykius, taigi ji iš tikrųjų yra perėjimas į tai, kas priešinga, perėjimas, kuris neįsisąmonintas, todėl atmetantis ir sąvoką. – Pakankamas pagrindas atrodo esąs pleonazmas; Leibnizas šį apibūdinimą siejo su galutinėmis priežastimis, tikslais *(causae finales)*. Skirtumas, kuris čia aptariamas, yra skirtumas tarp veikiančiosios priežasties (Kausalursache) ir tikslo priežasties.[555] – Taigi tokie yra pagrindiniai šio dalyko momentai.

3. Pati ši visuotinybė, absoliuti esmė – nes ji yra kažkas kita negu anos monados – Leibnizo filosofijoje taip pat suskyla į dvi dalis, būtent į visuotinę būtį ir būtį kaip priešybių vienybę.

a. Ana visuotinybė yra *Dievas*. Šis pakankamo pagrindo principas iš tikrųjų ir yra perėjimas prie Dievo kaip pasaulio priežasties sąmonės. Viena išvada, išplaukianti iš šių amžinų tiesų, yra Dievo buvimas: amžina tiesa yra visuotinybės ir absoliuto savaime ir sau sąmonė; ir ši visuotinybė, šis absoliutas savaime ir sau yra Dievas, jis kaip monada yra vienas su savimi, yra *monadų monada*, absoliuti monada. – Amžinos tiesos, gamtos dėsniai turi turėti pakankamą pagrindą; visuotinis pakankamas pagrindas apibrėžia save kaip Dievą. Ir čia vėl atsiranda nuobodus Dievo buvimo įrodymas: jis esąs amžinų tiesų ir sąvokų šaltinis ir be jo jokia galimybė neturėtų tikrovės. Jis turi tą pranašumą, kad savo galimybėje kartu ir egzistuoja,[556] – tai yra galimybės ir tikrovės vienybė, tačiau sąvokos stokojančiu būdu. Tai, kas būtina, bet nėra suprantama, – tai perkeliama į jį; Dievas yra daugiau negu visuotinybė, jis yra suprantamas remiantis priešybių santykiu.

b. Antra visuotinybės pusė yra absoliutus priešybių santykis. Šis santykis pirmiausia pasirodo absoliučių minties priešybių forma – kaip *gėris* ir *blogis*. „Dievas yra pasaulio kūrėjas"; tatai iškart susiejama su blogio klausimu. – Šis santykis yra tai, apie ką sukasi jo filosofijos pastangos, tačiau priešingų pusių vienybės jam nepavyksta pasiekti. Jis siekia suprasti blogį pasaulyje, tačiau aiškindamas jį neišeina iš sustingusios priešpriešos. Leibnizas remiasi nuobodžia mintimi, kad Dievas iš be galo daug galimų pasaulių pasirinko geriausią, taigi Leibnizo prielaida yra *optimizmas*.[557] „Geriausias pasaulis" – tai populiarus, bet blogas pasakymas, toks pat kaip šnekos apie galimybę, priklausančią vaizduotės ar fantazijos sričiai. Voltaire'as linksmai pasišaipė iš tokio geriausio pasaulio. Kadangi pasaulis turi būti baigtinių esybių visumos sąvoka, tai blogis nuo jo neatsiejamas, nes blogis yra neigimas, baigtinumas.[558] Tad kaip ir pirma vienas prieš kitą tebestovi realybė ir neigimas. Tatai ir yra pagrindinis „Teodicėjos" vaizdinys. – Turbūt tokius dalykus galima kalbėti kasdieniame gyvenime. Jeigu aš miesto turguje įsigyju kokią nors prekę ir sakau, kad nors ji ir nėra tobula, tačiau geriausia iš tų, kurias buvo galima gauti, tai jau yra visai geras pagrindas, kad aš būčiau patenkintas. Tačiau supratimas yra visiškai kitas dalykas. Leibnizas čia sako vien tai, kad pasaulis yra geras, bet jame yra ir blogio, taigi pasiliekama prie to paties. „Kadangi pasaulis būtinai turėjo būti baigtinis" – po tokios prielaidos belieka tik pasirinkimas, savivalė. Tačiau kodėl ir kaip absoliute ir jo sprendimuose glūdi baigtinumas? Tik remiantis baigtinumo apibrėžtimi, galima prieiti prie išvados apie blogį, kuris, be abejo, baigtinume glūdi.

„Dievas nenori blogio; blogis tik netiesiogiai" (aklai) „įeina į padarinį, nes *kai kada* didesnis gėris negalėtų būti pasiektas, jeigu blogio nebūtų. Taigi jis yra priemonė geram tikslui pasiekti." Kodėl Dievas nesinaudoja kitokiomis priemonėmis? Jos visada yra išoriškos, o ne esančios savaime ir sau. „Tačiau moralinis blogis negali būti traktuojamas kaip priemonė, ne-

galima (pasak apaštalo) elgtis blogai norint gero; tačiau dažnai blogis yra gėrio *conditio sine qua non.* Blogis yra Dieve tik kaip tam tikros leidžiančios valios *(voluntatis permissivae)* objektas",[559] bet, trumpai tariant, tai yra tas pat, kas ir blogis. „Gėris yra tikslas, bet visoks gėris, taigi ir subordinuotas; bet indiferentūs daiktai ir blogybės dažnai būna priemonė; tačiau blogis yra tik *conditio sine qua non,* ir ta prasme Kristus sako, kad pagunda turi būti."[560]

„Pripažindami Dievo išmintį mes turime tarti, kad gamtos dėsniai yra geriausi." Apskritai su tuo galima sutikti; bet toks atsakymas yra nepakankamas apibrėžto klausimo atžvilgiu. Mes norime pažinti *šito* dėsnio gėrį, tačiau tokio pažinimo čia nėra. „Kritimo dėsnis yra geriausias, taigi geriausias yra laiko ir erdvės santykis kaip kvadratas." Bet matematika čia gali tarti ir bet kokį kitą laipsnį. Kai Leibnizas atsako, kad taip padarė Dievas, tai nėra atsakymas. Mes norime pažinti apibrėžtą būtent šito dėsnio pagrindą, o tokios bendros apibrėžtys, nors jos ir skamba dievobaimingai, nėra pakankamos.

c. Tolesnis dalykas čia yra tas, kad pakankamo pagrindo dėsnis taikomas monadų vaizdiniui. Daiktų pradai yra monados, kiekviena iš jų yra sau ir nedaro poveikio kitoms, bet pasaulyje esama harmonijos. Jei monadų monada, Dievas, yra absoliuti substancija, tai išnyksta atskirų monadų substancialumas. Tai yra prieštaravimas, kuris savyje yra neišspręstas: yra viena substanciali monada, bet ir daug atskirų monadų, kurios turi būti savarankiškos, o jų pagrindas yra tas, kad jos nėra susijusios viena su kita; taigi esama prieštaravimo, kuris yra neišspręstas. Sakoma, kad monados yra Dievo sukurtos, t. y. Dievo valia apibrėžtos kaip monados.

Priešingų esamybių, *sielos* ir *kūno,* vienybę reikia suprasti kaip bendresnį dalyką negu monadų tarpusavio santykis. Šią vienybę Leibnizas įsivaizduoja kaip tam tikrą nediferencinį, nesąvokinį santykį, būtent kaip *iš anksto nustatytą harmoniją.*[561] – Leibnizas naudojasi pavyzdžiu dviejų laikrodžių, kurie vienodai nustatyti ir vienodai eina;[562] taip vyksta mąstan-

čios karalystės judėjimas apibrėžtume pagal tikslus ir ją atitinkantis kūniškojo pasaulio judėjimas pagal visuotinį priežastinį ryšį.[563] – Tą pat mes matome Spinozos filosofijoje: šios dvi visatos pusės tarpusavyje visai nesusijusios, viena neveikia kitos, jos visiškai indiferenčios viena kitos atžvilgiu, joms apskritai visiškai svetimas diferencinis sąvokos santykis. Abstrakčiame mąstyme, kuris nesiremia sąvoka, toks apibrėžtumas įgyja paprastumo, „savaime", indiferentumo kitam formą (antai abstraktus raudonumas suvokiamas kaip indiferentus mėlynumui ir t. t.), taigi tai yra nejudanti reflektuojanti būtis. – Čia, kaip ir pirma, Leibnizą apleidžia individuacijos principas; šio principo prasmė yra tik ta, kad monada yra kìta atmetantis, į kìta nepersimetantis vienis – įsivaizduojamas vienis, o ne jo sąvoka. Taigi siela turi tam tikrą eilę vaizdinių, kurie skleidžiasi iš jos vidaus, ir ši eilė pradžioje, kuriant pasaulį, į ją buvo įdiegta; taip yra netarpiškai: siela yra šitas apibrėžtumas savaime, esantis apibrėžtumas; bet sielos apibrėžtumas egzistuoja ne savaime, o sielos esatis yra reflektuotas šio apibrėžtumo išsiskleidimas vaizdinyje. Lygiagrečiai šitai skirtingų vaizdinių eilei eina kūno judėjimų eilė, taigi eilė to, kas yra už sielos.[564] Abi eilės yra esminis realybės momentas; jos yra indiferenčios viena kitos atžvilgiu, bet tarp jų yra esminis diferencinis santykis.

Tai, kas mąsto, yra siela, o kitoje pusėje – tai, kas kūniška, judėjimai. Kiekviena monada yra savyje uždara, ji neveikia kūno; kiekvienas kūnas yra begalinė atomų daugybė, tačiau esama tam tikro atomų atitikimo. Tikslesnė monadų monados santykio, jos veiklos apibrėžtis yra ta, kad ji yra tai, kas iš anksto nustatyta monadų kitimuose; šią harmoniją Leibnizas priskiria Dievui.[565] Dievas yra pakankamas šio atitikimo pagrindas; jis taip sutvarkė atomų daugybę, kad vienoje monadoje vykstantys pradiniai kitimai atitinka kitimus kitoje. Tai yra iš anksto nustatyta harmonija. Kai šuo gauna lazdos, tai šunyje atsiranda skausmas, kitimas įvyksta taip pat lazdoje ir mušančiajame; visų jų apibrėžtys atitinka viena kitą, bet ne

dėl jų objektyvaus ryšio, o todėl, kad kiekvienas iš jų yra savarankiškas.[566] Monadų ryšys nepriklauso joms pačioms. Taigi jų savitarpio atitikimo principas yra už jų Dieve, kuris todėl yra monadų monada, absoliuti vienybė; atitikimo priežastis yra Dievas.

Mes iš pat pradžių matėme, kaip Leibnizas atėjo prie šio vaizdinio. Kiekviena monada yra apskritai įsivaizduojanti, ir kaip tokia ji yra visatos vaizdinys. Kiekviena monada pati savaime yra visybė, visas pasaulis. Tačiau tai dar nereiškia, kad šitas vaizdinys yra sąmoningas; nuoga monada irgi yra visata savaime, ir perskyra yra šios visybės vystymasis joje.[567] Tai, kas joje išsivysto, harmoningai dera su visais kitais išsivystymais; tai yra viena harmonija. „Visatoje viskas yra kuo tiksliausiai susieta, ji yra iš vieno gabalo tarsi vandenynas: mažiausio judesio poveikis pasiekia pačias toliausias vietas."[568] Iš vienos smiltelės būtų galima suprasti visą visatos išsivystymą, jeigu mes tą smiltelę visiškai pažintume. Kad ir kaip puikiai tai skambėtų, tuo pasakoma labai nedaug; juk likusi visata yra dar kažkas daugiau ir kažkas kita negu ši smiltelė, kurią mes pažįstame. Kad jos esmė yra visata – tai tėra tuščia šneka; juk kaip tik visata kaip esmė ir nėra visata. Prie smiltelės turi dar kai kas prisidėti, tai, ko joje nėra, ir kai šitaip mintis sukaupia daugiau, negu esti smiltelių, tai tada visata ir jos išsivystymas iš tikrųjų gali būti suprasti. Taigi kiekviena monada turi visos visatos vaizdinį arba yra jos vaizdinys, taigi ji kaip tik yra vaizdinys apskritai, bet kartu ir apibrėžtas vaizdinys, todėl ji yra šita monada, vaizdinys pagal jos ypatingą padėtį ir aplinkybes.[569]

Monada yra veikli, įsivaizduojanti, suvokianti; šis suvokimas, kuris sudaro jos visatą, vystosi joje pagal veiklos dėsnius. Kaip jos išorinio pasaulio judėjimai vystosi pagal kūnų dėsnius, taip joje iš jos pačios kylantis vaizduotės, dvasiškumo plėtojimasis vyksta pagal siekimo dėsnius. Laisvė yra spontaniškumas, kuris reiškia, kad tai, kas kiekvienoje monadoje išsivysto, yra imanentinis išsivystymas; laisvė yra tik są-

moningas spontaniškumas.[570] Magneto rodyklei irgi būdingas spontaniškumas. Pasak Leibnizo, magneto rodyklės prigimtis yra tokia, kad ji sukasi į šiaurę; jeigu ji turėtų sąmonę, tai ji įsivaizduotų, kad šis pasisukimas yra jos apsisprendimas, taigi ji turėtų valią elgtis pagal savo prigimtį.[571] Juk kiekvieno siekimas priklauso nuo jo paties prigimties. Kadangi monados yra uždaros, kiekviena iš jų vystosi savyje, tai šis vystymasis turi būti harmoningas. Organinė visuma, pavyzdžiui, žmogus, yra tai, kas pats iš savęs nustato tikslą; tačiau pačioje organinės visumos sąvokoje glūdi tai, kad ji yra nukreipta į kažką kita. Žmogus kažką įsivaizduoja, kažko nori, jo veikla nukrypsta į tai ir sukelia pokyčius. Taip vidinė jo apibrėžtis tampa kūno apibrėžtimi ir po to išorėn nukreiptu pakeitimu; jis pasirodo kaip priežastis, veikianti kitas monadas. Tačiau tai tik regimybė. O tas kìta yra tai, kas tikra, kadangi monada tai apibrėžia, negatyviai teigia; šis kìta yra tai, kas joje pačioje pasyvu, nes visi momentai uždaryti joje. Bet kaip tik todėl jai nereikia kitų monadų. Jeigu būtis kitam yra regimybė, tai tokia pat regimybė yra ir šita būtis sau, kuri turi reikšmę tik santykyje su būtimi kitam; čia nereikalingi jokie dėsniai, išskyrus monadų dėsnius jose pačiose.

Tai, kas Leibnizo filosofijoje didu, yra šis intelektualumas, tačiau jis šio vaizdavimosi principo nemokėjo realizuoti, dėl to minėtas intelektualumas išvirsta ir begaline daugybe. Pastaroji yra absoliuti, monados – savarankiškos; šis intelektualumas nemokėjo susidoroti su vieniu. Išsiskyrimo sąvokoje, kuris virsta net paleidimu iš savęs, išskirtų savarankiškų dalykų regimybe, Leibnizas nemokėjo sutelkti į vienybę. Šių abiejų momentų – vaizdinių eigos ir išorinės refleksijos eigos, atrodančių kaip priežastis ir padarinys – atitikimo Leibnizas negalėjo paaiškinti, negalėjo nustatyti jų ryšio savaime ir sau; todėl jis leido šiems momentams nesusisieti. Kiekvienas iš jų pasyvus kito atžvilgiu. Tiesa, Leibnizas abu momentus traktuoja vienybėje, tačiau jų veiklumo būtis nesiderina su šia vienybe. Ir nesuprantamas tampa bet kuris procesas sau, nes vaiz-

dinio eigai kaip sąlygotai jame pačiame esančių tikslų reikia kitabūčio pasyvumo momento, o priežasties ir padarinio ryšiui savo ruožtu reikia visuotinybės, bet abi pusės stokoja šito kito savo momento. Tačiau kadangi sąmoningų vaizdinių eigoje neatsiranda būtino ryšio, o reiškiasi vien atsitiktinumas, šuoliai, tai, pasak Leibnizo, taip yra todėl, „kad sukurtos substancijos prigimtis yra tokia, kad ji be paliovos keičiasi tam tikru būdu, savaveiksmiškai *(spontanément)* vedančiu ją per visas būsenas, kurias ji patiria; todėl tas, kuris viską mato, dabartinės substancijos būsenoje atpažįsta taip pat buvusias ir būsimas jos būsenas. Tvarkos dėsnis, apibrėžiantis ypatingos substancijos individualumą, tiesiogiai susijęs su tuo, kas vyksta kiekvienoje kitoje substancijoje ir visoje visatoje".[572] Tatai reiškia, kad pati savaime monada yra niekas arba kad esama dvejopo požiūrio į ją – formos atžvilgiu ji yra savaveiksmiška, kuria savo vaizdinius, bet kartu ji laikoma būtinumo visumos momentu; pasak Spinozos, tai reiškia, kad ji traktuojama dvejopai.

Ši vienybė, reiškianti, kad žmogaus valios apibrėžtis ir jo mąstomų kitimų įvykdymas atitinka vienas kitą, – ši vienybė kyla iš tam tikro kìta, bet ne iš išorės; ir šitas kìta yra Dievas, nustatantis tokią harmoniją; tatai ir yra mūsų minėta iš anksto nustatyta harmonija. Kai viena monada pasikeičia, tai ir kitose monadose vyksta tą pasikeitimą atitinkantys pokyčiai; šis atitikimas yra Dievo duota harmonija. Taigi absoliuti vienybė dabar perkeliama į Dievą; jis yra monadų monada. Dievo atžvilgiu monados nėra savarankiškos, jame jos absorbuotos, idealios. Taip galėtų atsirasti reikalavimas kaip tik Dieve suvokti aną vienybę to, kas pirma nesusisiedavo; tiktai Dievas turi tą privilegiją, kad jam užkraunama tai, ko negalima suprasti. Taigi žodis „Dievas" tada yra ta išeitis, kuri tik ir veda į vienybę, tiksliau – į tai, kas tik vadinama vienybe; Leibnizas neparodo daugybės kilimo iš šios vienybės.

Todėl naujojoje filosofijoje Dievas vaidina daug didesnį vaidmenį negu senovės filosofijoje. Naujojoje filosofijoje svar-

biausias reikalavimas yra suprasti, joje vyrauja absoliuti priešpriešа – mąstymas ir būtis. Kiek toli siekia mintys, tiek tęsiasi visata; ten, kur supratimas pasibaigia, pasibaigia visata ir prasideda Dievas; todėl net imta manyti, kad supratimu kenkiama Dievui, nes jis tada nužeminamas iki baigtinumo. – Taigi pradžios taškas yra tai, kas apibrėžta: tas ar kitas dalykas yra būtinas, bet mes nesuprantame šių momentų vienybės; ši tada perkeliama į Dievą. Taigi Dievas yra tarsi latakas, į kurį suteka visi prieštaravimai. Vienas toks populiarus prieštaravimų rinkinys yra Leibnizo „Teodicėja". Čia nuolatos tenka išgalvoti visokius išsisukinėjimus: aiškinant prieštaravimą tarp Dievo teisingumo ir jo gerumo, tariama, kad jie vienas kitą sušvelnina; aiškinant, kaip dera Dievo numatymas ir žmogaus laisvė, išgalvojamos visokios sintezės, kurios nepasiekia dalyko pagrindo, neatskleidžia abiejų pusių kaip momentų.

Tokie yra svarbiausieji Leibnizo filosofijos bruožai. Tatai yra tam tikra metafizika, kuri remiasi ribota sampročio apibrėžtimi; pastaroji – tai absoliuti daugybė, todėl ryšys gali būti suvoktas tik kaip tolydumas. Taip jau pašalinama absoliuti vienybė, tačiau ji postuluojama; ir atskirų daiktų savitarpio susietumas paaiškinamas tik tuo, kad jis esąs įnešamas Dievo, kuris nustato harmoniją jų kitimuose. Tatai yra dirbtinė sistema, kuri pagrįsta daugybės absoliučios būties, abstraktaus atskirumo samprotinėmis kategorijomis. Tai, kas Leibnizo filosofijoje yra svarbu, glūdi jos pagrindiniuose postulatuose – individualumo principe ir neišskiriamumo dėsnyje.

2. Wolffas

Prie Leibnizo filosofijos netarpiškai šliejasi Wolffo filosofija, nes ji, tiesą sakant, tėra Leibnizo filosofijos susisteminimas ir todėl kitaip dar vadinama Leibnizo-Wolffo filosofija. – *Wolffas* apskritai atliko filosofinės medžiagos susisteminimo darbą. Wolffas didžiai nusipelnė vokiečių samprotinio lavinimo

20*

požiūriu, ir šioje srityje jo nuopelnai yra tiesiog nemirtingi; jis yra pirmasis, kuris ne tiesiog filosofiją, bet mintį pačios minties forma padarė visuotine savastimi ir įdiegė ją Vokietijoje vietoj kalbėjimo remiantis jausmu, jusliniu suvokimu, jis atskleidė mintį vaizdinyje. Tatai, kaip sakėme, yra lavinimo reikalas, kuris iš tiesų mūsų šiuo atveju neliečia arba daugiausia svarbus tik tiek, kiek šita minties forma įsigali kaip filosofija. Šita filosofija tapo bendruoju išsilavinimu; jos svarbiausias principas yra apibrėžtas, samprotinis mąstymas, kuris plėtodamasis apima visą esamų dalykų ratą. Dvasinė, aukštesnė, substanciali filosofija, spekuliatyvusis interesas, kurį mes Böhme's filosofijoje matėme pasirodant savitu, dar barbarišku pavidalu, Vokietijoje užgeso, nepalikęs pėdsako; net tokios filosofijos kalba buvo užmiršta.

Iš Christiano Wolffo *gyvenimo* reikėtų paminėti tai, kad jis gimė 1679 m. Breslau; jis buvo kepėjo sūnus, studijavo iš pradžių teologiją, po to filosofiją ir 1707 m. Halėje tapo matematikos ir filosofijos profesoriumi. Čia pietistiniai teologai, ypač Lange, jį puolė niekšiškiausiu būdu. Dievobaimingumas nepasitikėjo šiuo sampročio atstovu; jeigu dievobaimingumas tikras, tai jis nukrypsta į turinį, kuris yra spekuliatyvios prigimties ir pakyla virš sampročio. Kai priešininkai nepajėgė laimėti savo rašliava, jie griebėsi intrigų. Jie įtikino karalių Frydrichą Vilhelmą I, Frydricho II tėvą, barbarišką kareivių draugą, kad pagal Wolffo determinizmą žmogus visai neturi laisvos valios, todėl kareiviai dezertyruoja irgi ne savo laisva valia, o dėl ypatingos Dievo tvarkos (iš anksto nustatytos harmonijos), ir kad toks mokymas, jeigu jis išplistų kariuomenėje, taptų labai pavojingas. Labai įpykęs karalius tuoj pat išleido potvarkį, kad Wolffas, jeigu jis nori išvengti kartuvių, per 48 valandas privalo palikti Halę ir Prūsijos valstybę. Tad Wolffas 1723 m. lapkričio 23 d. apleido Halę. Šį ištrėmimą teologai papildė dar vienu skandalu – jie sakė pamokslus prieš Wolffą ir jo filosofiją, o pamaldusis frankas, klūpėdamas bažnyčioje, dėkojo Dievui už šį Wolffo pašalinimą. Tačiau džiaugsmas truko neilgai. Wolffas nuvyko į Kase-

lį, ten jis tuoj pat buvo paskirtas pirmuoju filosofijos fakulteto profesoriumi Marburge; tuo pat metu Londono, Paryžiaus ir Stokholmo mokslų akademijos išsirinko jį savo nariu, o Rusijos caras Petras I paskyrė jį ką tik įkurtos Peterburgo akademijos viceprezidentu. Jis buvo kviečiamas į Rusiją, bet šio siūlymo atsisakė, nors garbės atlyginimą iš ten gaudavo; Bavarijos kurfiurstas jį pakėlė į baronų luomą. Trumpai tariant, jį griūte užgriuvo visokeriopa šlovė, kuri ypač tada, nors dar ir dabar, publikos akyse turėjo labai didelę vertę, ir tokie pagarbos ženklai negalėjo nepadaryti didžiausio įspūdžio taip pat ir Berlyne. – Tada Berlyne buvo sudaryta komisija, kuri turėjo pateikti išvadą apie Wolffo filosofiją (nes jos išvyti jau nebuvo įmanoma), ir ši komisija išteisino ją, paskelbė nežalinga, nekeliančia pavojaus nei valstybei, nei religijai, ir užčiaupė burnas teologams bei uždraudė jų ginčus. 1740 m. ką tik į sostą įžengęs Frydrichas II labai pagarbiai pakvietė Wolffą sugrįžti (Lange jau buvo miręs), ir šis kvietimą dabar priėmė. Jau Frydrichas Vilhelmas jam rašė pagarbos kupinus laiškus kviesdamas sugrįžti, bet tada Wolffas, nepasitikėdamas karaliumi, nesiryžo priimti pakvietimo. Sugrįžęs jis tapo universiteto vicekancleriu. Tačiau savo šlovę jis pergyveno, ir galiausiai jo auditorija liko visiškai tuščia. Jis mirė 1754 m.[573]

Wolffas visam žinojimui suteikė pedantišką sisteminę formą. Jis labai išgarsėjo matematikoje, taip pat savo filosofija, kuri Vokietijoje ilgą laiką buvo vyraujanti. Tačiau jo filosofiją apskritai galima vadinti sampročio filosofija, kuri apima visus objektus, patenkančius į žinojimo sritį; nors ji pastatyta ant Leibnizo filosofijos pagrindo, tačiau taip, kad spekuliatyvumas joje visiškai išnykęs. Wolffo nuopelnai filosofijos srityje pirmiausia susiję su bendruoju vokiečių išsimokslinimu; jis labiau negu bet kas kitas vadintinas vokiečių mokytoju. Galima sakyti, kad Wolffas pirmasis Vokietijoje aklimatizavo filosofavimą. *Tschirnhausenas* ir *Thomasius* irgi prisidėjo prie šio reikalo – nemirtingas jų nuopelnas buvo tas, kad jie apie filosofiją rašė vokiškai.

Didžiąją savo *veikalų* dalį Wolffas irgi parašė gimtąja kalba, ir tai yra svarbu. Jo vokiškų filosofinių veikalų pavadinimai visuomet panašūs: „Protingos mintys apie žmogaus sampročio jėgas ir teisingą jų naudojimą pažįstant tiesą", Halė, 1712, 8; „Protingos mintys apie Dievą, pasaulį ir žmogaus sielą, taip pat apie visus daiktus apskritai", Frankfurtas ir Leipcigas, 1719; „Apie žmogaus poelgius", Halė, 1723; „Apie visuomeninį gyvenimą", Halė, 1721; „Apie gamtos veikmes", Halė, 1723, ir t. t. Taigi Wolffas rašė vokiškai; Tschirnhausenas ir Thomasius dalijasi su juo šia šlove, o Leibnizas rašė tik lotyniškai arba prancūziškai. Tačiau, kaip jau esame minėję,[574] galima sakyti, kad tam tikras mokslas tik tada priklauso tautai, kai ji jį turi savo kalba; filosofijai ši sąlyga yra būtiniausia. Juk mintis savyje turi tą momentą, kad ji priklauso savimonei arba yra pati didžiausia jos savastis; tai, kas išreikšta sava kalba, pavyzdžiui, „apibrėžtumas" vietoj „determinacijos", „esmė" vietoj „esencijos" ir t. t., netarpiškai egzistuoja sąmonei ir jai atsiskleidžia, kad tos sąvokos jai yra ne kažkas svetima, o yra tokia savastis, su kuria ji visuomet turi reikalą. Lotynų kalba turi tam tikrą frazeologiją, tam tikrą apibrėžtą vaizdinių ratą ir įsivaizdavimo pakopą; jau tapo pripažinta, kad tai, kas parašyta lotyniškai, turi teisę būti lėkšta; neįmanoma savo kalba rašyti arba skaityti to, kas leistina sakyti lotyniškai.

Apie visas filosofijos dalis, įskaitant ir ekonomiką, Wolffas rašė didelius vokiškus ir lotyniškus veikalus; tai sudaro 23 storus lotyniškus tomus *in quarto*, o kartu su vokiškais raštais – 40 tokių tomų. Jo matematiniai veikalai irgi sudėti daugelyje tomų. Jis ypač nusipelnė įvesdamas į visuotinę apyvartą Leibnizo diferencialinį ir integralinį skaičiavimą. – Apie Tschirnhauseno ir Thomasiuso filosofiją jos turinio požiūriu nedaug ką galima pasakyti, nes tai yra vadinamasis sveikas protas; tatai yra paviršutiniškumas ir tuščias bendrumas, kurie visuomet pasirodo, kai mąstyti dar tik pradedama. Tada pasitenkinama minties bendrumu, nes jame viskas yra, kaip kad viskas yra dorovinėje sentencijoje, kuri kaip tik dėl savo bendrumo neturi jokio apibrėžto turinio.

Taigi Wolffo *filosofija* pagal savo bendrą turinį apskritai yra Leibnizo filosofija, tik Wolffas ją susistemino. Tačiau tai pasakytina tik apie dvi – monadų ir teodicėjos – apibrėžtis, kurioms jis liko ištikimas. Dideli Wolffo nuopelnai Vokietijos samprotiniam ugdymui, kuris dabar visiškai nutraukia ryšį su ankstesnėmis giliomis metafizinėmis įžvalgomis ir iškyla pats sau, neatsiejami nuo sausumo ir vidinio neturiningumo, į kuriuos nugrimzdo filosofija, kai Wolffas ją padalijo į formalias disciplinas ir, pedantiškai taikydamas geometrinį metodą, ją išdėstė sampročio apibrėžtimis bei kartu su anglų filosofais padarė visuotine norma sampročio metafizikos dogmatizmą, būtent tokį filosofavimą, kuris absoliutą ir protingumą apibrėžia viena kitą naikinančiomis sampročio apibrėžtimis ir santykiais, pavyzdžiui, vienis ir daugis, arba paprastumas ir sudėtingumas, baigtinumas ir begalinumas, priežastinis santykis ir t. t. Wolffas visiškai ir galutinai išstūmė scholastinę-aristotelinę filosofiją ir filosofiją pavertė visuotiniu, vokiečių tautai priklausančiu mokslu. Be to, filosofijai jis suteikė tą sisteminį ir pritinkamą suskirstymą į disciplinas, kuris net iki pat naujausių laikų išliko savaip autoritetingas.

Wolffo sisteminis filosofijos suskirstymas yra toks.

I. *Teorinei* filosofijai priklauso logika ir metafizika.

1. *Logika,* išvalyta nuo scholastinio jos interpretavimo, yra sampročio logika, kurią Wolffas susistemino. 2. *Metafizikos* sudėtinės dalys yra a) *ontologija,* kuri nagrinėja abstrakčias, visiškai bendras filosofavimo, būties (ὄν) kategorijas, tai, kad *ens* yra *unum, bonum;* toliau pasirodo vienis, akcidencija, substancija,[575] priežastis ir padarinys,[576] fenomenas ir t. t.; tai yra abstrakti metafizika; b) tolesnis mokymas yra *kosmologija* – bendras mokymas apie kūnus, apie pasaulį; tai yra metafiziniai, abstraktūs teiginiai apie pasaulį – kad nesama atsitiktinumo,[577] kad gamtoje nebūna šuolių,[578] taigi kad joje galioja tolydumo dėsnis; gamtos mokymas ir gamtos istorija iš kosmologijos pašalinami; c) *racionalioji psichologija,* arba pneumatologija, sielos filosofija, nagrinėja sielos paprastumą, nemirtingumą, ne-

materialumą;[579] d) *natūraliajai teologijai* priklauso Dievo buvimo įrodymai;[580] įterpiama dar ir empirinė psichologija.[581] II. *Praktinė* filosofija skirstoma į 1) *prigimtinę teisę,* 2) *moralę,* 3) tautų teisę arba *politiką,* 4) *ekonomiką.*

Visa tai išdėstoma griežta geometrine forma – aksiomomis, teoremomis, scholijomis, korolariumais ir t. t. Wolffas siekė, viena vertus, didelės, visuotinės aprėpties, antra vertus, – metodo griežtumo teiginių ir jų įrodymo požiūriu. Turinys, kai jis yra filosofinis, imamas iš Leibnizo arba empiriškai įgyjamas iš mūsų pojūčių, polinkių; Wolffas taip pat visiškai perėmė visa, kas karteziška, ir kitas bendrųjų sąvokų apibrėžtis, pateikė jų definicijas ir suformulavo apie juos teiginius, kuriuos jis įrodo. – Tai toks pažinimas, su kuriuo mes susidūrėme Spinozos filosofijoje, tik šiuo atveju jis dar labiau medinis ir švininis. Wolffas elgiasi taip: jis pateikia definicijas, kurios yra pagrindas; definicijos apskritai pagrįstos mūsų vaizdiniais, todėl jos tėra nominalios definicijos. Wolffas vaizdinius paverčia samprotčio apibrėžtimis; definicija yra teisinga, kai ji atitinka mūsų vaizdinį.

Vokietijai (ir ne tik Vokietijai) Wolffas apibrėžė sąmonės pasaulį, t. y. padarė tai, ką galima pasakyti ir apie Aristotelį; jis eksplikavo visą žmogaus vaizdinių ratą, o tai bendrajam išsilavinimui labai svarbu. Turinys šiuo atveju yra abstrakčių teiginių ir jų įrodymų kratinys, sumišęs su patyrimais, kurių neabejotinu tikrumu jis paremia didžiąją savo teiginių dalį ir kuriuos jis turėjo priimti kaip pagrindą, kai reikėjo atsispirti nuo kokio nors turinio. (Spinozai nėra kito turinio, išskyrus absoliučią substanciją, į kurią jis visados sugrįžta.) Šitam turiniui jis suteikia minties formą, bendrųjų apibrėžčių formą, kurios priklauso minčiai kaip tokiai, arba suvokia jį pagal minties formą. Tai didelis nuopelnas. Nuo Aristotelio Wolffas skiriasi tuo, kad jis neišeina už samprotčio ribų, o Aristotelis dalykus traktavo spekuliatyviai. Samprotinis nagrinėjimas yra toks, kai kiekviena minties apibrėžtis užfiksuojama pati sau; tuo tarpu skepticizmas šias tvirtas minties apibrėžtis susieja.

Wolffas savo dalykų dėstyme rėmėsi geometriniu metodu. Matematikoje samprotis yra savo vietoje; trikampis trikampiu ir lieka. Wolffas vokiečiams buvo sampročio mokytojas. Geometrinį metodą taikė jau Spinoza; Wolffas taikė jį viskam, net ir visiškai empiriškiems dalykams, jis taikė jį, pavyzdžiui, savo vadinamojoje taikomojoje matematikoje, į kurią jis įnešė daug naudingų metodų ir į geometrinę formą įvilko paprasčiausias mintis ir nurodymus, ir tai jo dėstymui suteikia pedantišką išvaizdą, ypač tada, kai turinys vaizduotei yra tiesiogiai aiškus ir be šios formos.

Šiaip ar taip, savo metodo Wolffas griežtai ir iš dalies pedantiškai laikosi. Silogizmas yra pagrindinė forma; dažnai barbariškas pedantizmas pasidaro visiškai nerangus. Matematikoje, kuri apima keturis nedidelius tomus, Wolffas taip pat nagrinėja architektūrą ir karybą. Pavyzdžiui, architektūros srityje jis pateikia tezę, kad langai turi būti pritaikyti dviem asmenims.[582] Padaryti išvietę – tai pateikiama kaip uždavinys ir jo išsprendimas.[583] – Kitas geras pavyzdys yra iš karybos srities: „Ketvirta tezė: Pulti tvirtovę priešui turi būti juo sunkiau, juo labiau jis prie jos priartėja." Užuot pasakęs „nes tada pavojus yra didesnis", o tai savaime yra banalu, Wolffas dėsto: „Įrodymas: Kuo labiau priešas priartėja prie tvirtovės, tuo didesnis yra pavojus. Bet kuo didesnis pavojus, tuo daugiau mes turime jam priešintis, kad atremtume priešo antpuolius ir, kiek tai įmanoma, apsisaugotume nuo pavojaus. Todėl kuo labiau priešas prisiartina prie tvirtovės, tuo sunkiau jam turi būti pulti. Kas ir turėjo būti įrodyta."[584] – Kadangi kaip pagrindas čia pateikiamas teiginys „nes tada pavojus yra didesnis", tai visas samprotavimas irgi klaidingas, ir galima teigti taip pat ir priešingai. Juk jeigu iš pradžių bus priešinamasi visais įmanomais būdais, tai priešas negalės prieiti prie tvirtovės, taigi pavojus netaps didesnis. Didesnis pasipriešinimas kyla ne iš šio naivaus pagrindo, o turi tam tikrą priežastį: kadangi apgultoji įgula dabar kaunasi arčiau tvirtovės, todėl mažesniame lauke, tai ji gali parodyti didesnį pasipriešinimą.

Tokiu visiškai trivialiu būdu Wolffas elgiasi su bet kokiu galimu turiniu. Bet koks spekuliatyvumas čia yra pašalintas, ir matyti, kad toks traktavimo būdas taikomas bet kokiam galimam turiniui. Šio turinio pagrindas yra mūsų vaizdiniai. Ar definicijos yra teisingos, mes sužinome tik redukavę savo vaizdinius į paprastas jų mintis. Taigi įprasti mūsų vaizdiniai išverčiami į tuščią minties formą. – Ši pedantiška barbarybė arba šis barbariškas pedantizmas, pateikti čia visu savo nuodugnumu ir platumu, neišvengiamai patys save diskreditavo; ir nors nebuvo apibrėžtai įsisąmoninta, kad geometrinis metodas nėra vienintelis ir galutinis pažinimo metodas, jis instinktyviai ir netarpiškai išėjo iš mados, supratus tokių taikymų absurdiškumą.

3. Populiarioji filosofija

Wolffo filosofijai reikėjo viso labo tik atmesti nelanksčią formą, ir jos turinys tapo vėlesne *populiariąja filosofija*. Ji pataikauja mūsų įprastai sąmonei ir taikosi prie jos kaip prie galutinio mastelio. Spinozos filosofijoje mes irgi matėme, kad jis pradeda nuo definicijų, kurios irgi postuluojamos. Tačiau turinys Spinozos filosofijoje yra giliai spekuliatyvios prigimties, jis nėra paimtas iš įprastos sąmonės. Spinozai mąstymas nėra vien forma, turinys irgi priklauso pačiam mąstymui; tai yra minties turinys savyje. Spekuliatyvus turinys patenkina mąstymą sau, toks turinys pateisina save mąstymui taip pat ir savyje; jis pats savyje yra visybė, todėl jis patenkina proto instinktą. Tačiau jeigu turinys yra baigtinis, tai iš jo plaukia būtinumas nurodyti jo pagrindą. Spinozos filosofijoje turinys yra nepagrįstas, neturi išorinio pagrindo; pagrindas jis yra pats savyje. Tik kai turinys yra baigtinis, mums reikia kito pagrindo, ne šio baigtinio turinio pagrindo; tik spekuliatyvus turinys yra integruotas pats savaime. – Taigi turinio požiūriu Wolffo filosofija jau yra populiarioji filosofija, nors ji formos po-

žiūriu pripažįsta mąstymą. Wolffo filosofija vyravo net iki Kanto. *Baumgartenas, Crusius, Mendelssohnas* yra Wolffo filosofijos tęsėjai; pastarasis filosofavo suteikdamas filosofijai populiaresnę ir skoningesnę formą.

Tiems filosofijos pavidalams, apie kuriuos mes kalbėjome, būdinga metafizika, būdinga remtis bendrosiomis sampročio apibrėžtimis, bet ir su jomis sieti patyrimą ir stebėjimą, apskritai empirinį pažinimo būdą. Vienas tokios metafizikos aspektas yra tas, kad ji įsisąmonina minties priešybes ir savo dėmesį nukreipia į prieštaravimo išsprendimą. Mąstymas ir būtis (tįsumas), Dievas ir pasaulis, gėris ir blogis, Dievo galia, numatymas ir blogis pasaulyje bei žmogaus laisvė, – šie prieštaravimai, sielos ir dvasios, įsivaizduojamų ir materialių daiktų priešybės ir jų savitarpio santykiai buvo jos dėmesio objektas. Šių priešybių ir prieštaravimų sprendimas turi būti duotas, ir šis sprendimas įžvelgiamas Dieve; taigi Dievas yra tai, kame visi šie prieštaravimai yra išspręsti. Tatai šioms filosofijoms yra bendras dalykas, ir šiuo požiūriu visos jos susisieja. Tačiau reikia pastebėti, kad tos priešybės čia išsprendžiamos ne remiantis jomis pačiomis, t. y. neatskleidžiamas pačioje prielaidoje slypintis niekumas, todėl neprieinama prie iš tikrųjų konkretaus sprendimo. Nors Dievas pripažįstamas kaip išsprendžiantis visus prieštaravimus, tačiau jis ir tų prieštaravimų išsprendimas jame veikiau tik įvardijami, o ne suvokiami ir suprantami. Dievas, kai jis suvokiamas pagal jo savybes – kaip visur esantis, visa žinantis, numatantis ir t. t., kai Dievo savybės – galia, išmintis, gerumas, teisingumas ir t. t. – traktuojamos kaip paties Dievo savybės, tai jos pačios atveda į prieštaravimus. Šiuos prieštaravimus Leibnizas mėgino įveikti tuo būdu, kad tarė, jog šie prieštaravimai vienas kitą švelnina, t. y. jog jie taip susieti, kad vienas kitą panaikina. Tačiau tai nėra tokių prieštaravimų supratimas.

Ši metafizika yra labai didelis kontrastas senovės filosofijai, tarkime, Platono, Aristotelio. Prie senovės filosofijos nuolatos vėl galima sugrįžti, taigi mes ją pripažįstame; ji yra pa-

tenkinama to meto filosofijos raidos pakopoje, nes yra konkretus centras, daugmaž sprendžiantis mąstymo uždavinį, kaip jis tada buvo suprantamas. O šioje moderniojoje metafizikoje priešybės išplėtojamos iki absoliučių prieštaravimų. Nors pateikiamas ir absoliutus šių prieštaravimų sprendimas, kuris įžvelgiamas Dieve, tačiau toks išsprendimas lieka abstraktus, anapusis. O šiapus visi prieštaravimai savo turinio požiūriu lieka neišspręsti. Dievas nėra suprantamas taip, kad jame prieštaravimai amžinai išsispręstų, jis nėra suprantamas kaip dvasia, trejybiškai. Tiktai jame kaip dvasioje, ir trejybiškoje dvasioje, tiktai jame pačiame glūdi šita savęs paties ir savęs kito, Sūnaus, prieštara, o kartu ir jos sprendimas. Ši konkreti Dievo kaip proto idėja dar nėra įimta į filosofiją; prieštaravimų išsprendimas tėra anapusiškas.

Dabar, mesdami retrospektyvinį žvilgsnį į kitų tautų filosofines sistemas, atsigręžiame į *tolesnę* filosofijos *raidą*. Mes matome, kad po šios skurdžios sampročio filosofijos vėl, kaip kadais, pasirodo skepticizmas, tačiau skepticizmas idealizmo forma; šis idealizmas taria, kad apibrėžtys yra subjektyvios, kad jos yra savimonės apibrėžtys. – Mes matėme mąstymą, o dabar matome, kaip į jį ateina sąvoka. Mąstymas yra nejudri paprastumo forma. Stoikų filosofijoje apibrėžtumas laikomas mąstomu. Dabar, moderniaisiais laikais, mes turime tą patį reiškinį, tiktai atsiranda visybės vaizdas arba vidinė jos sąmonė, absoliuti dvasia, kurią pasaulis turi priešais save kaip savo tiesą ir kurios sąvokos jis siekia; tai jau yra kitas vidinis dvasios pagrindas, kitas dvasios „savaime“, kurį ji iš savęs ir sau siekia pagimdyti, todėl tai yra sąvokos pagavimas, jos tikrumas, kad ji yra visa realybė, protas. Senovės filosofams protas (λόγος), kaip sąmonės savyje ir sau būtis, egzistavo tik eteriškai, formaliai, kaip kalba, o dabar tikrumas yra esama substancija; todėl Kartezijaus filosofijoje mes susiduriame su sąvokos ir būties vienybe, o Spinozos filosofijoje – su visuotiniu realumu. – Fiksuotų minčių judėjimo sąvokos pasirodymas jose pačiose reiškia, kad judėjimas, kuris tada, kai jis yra

vien tik metodas, atsiduria šalia savo objekto, dabar ateina į jį patį arba, kitaip tariant, savimonė ateina į mintį. Mintis yra būtis savaime be būties sau, ji turi objektinį pobūdį; nors ji nėra tokia kaip juslinis daiktas, tačiau yra kažkas kita negu savimonės tikrovė.

Ši sąvoka, kurią mes dabar matome ateinant į mąstymą, turi trejopą formą; ji pasirodo α) kaip atskira savimonė, formalus vaizdinys apskritai, β) kaip visuotinė savimonė, nukreipta į visus objektus – tiek mąstomas, apibrėžtas sąvokas, tiek objektus, turinčius tikrovės formą, – nukreipta į tai, kas apskritai jau įsitvirtino mintyse, į intelektualųjį, apibrėžčių turtingumu pasižymintį pasaulį, kuris galioja kaip anapusis, arba į intelektualųjį pasaulį, kuris yra savęs realizavimas, šiapusis pasaulis; γ) šiose abiejose formose turime reikalą vien su tikra sąvoka, o ne su tokia, kuri yra minties įsisavinta arba kuri yra pati save mąstanti ar mąstoma sąvoka. Anas mąstymas yra pagaunantis mąstymas, šis – pažįsta pačią sąvoką kaip esmę, taigi yra idealizmas. Šios trys formos, kaip ir lig šiol, pasiskirsto tarp trijų tautų, tik su jomis reikia skaitytis išsimokslinusiame pasaulyje. Anglams priklauso empirinė, visiškai baigtinė sąvokos forma; prancūzams – viskame save išmėginančios, save savo realybėje teigiančios, visas apibrėžtis įveikiančios sąvokos forma, todėl ji yra neribota gryna savimonė; vokiečiams savo ruožtu priklauso šios būties savyje įėjimas į save, absoliučios sąvokos mąstymas.

Antras skirsnis

PEREINAMASIS PERIODAS

Galima kalbėti apie mąstymo sunykimą iki Kanto filosofijos. Prieš esamą metafiziką dabar sukyla tai, kas gali būti pavadinta bendrąja populiaria filosofija, reflektuojančia filosofija, empirizmu, kuris reflektuoja; pastarasis pats tampa daugmaž metafizika, taip pat ir atvirkščiai, ana metafizika,

išsiplėtojusi į atskirus mokslus, tampa empirizmu. Aniems prieštaravimams priešinami tvirti principai, tvirti pagrindiniai teiginiai, kurie imanentiški žmogaus dvasiai ir širdžiai; ir, lyginant su tuo požiūriu, kad mes tik anapus, Dieve, randame prieštaravimų išsprendimą, šie tvirti principai reiškia šiapusį susitaikymą, šiapusį savarankiškumą. Šitie principai buvo nukreipti prieš anapusę metafiziką, prieš metafizinių sugretinimų dirbtinumą, prieš mokymus apie Dievo numatymą, iš anksto nustatytą harmoniją, geriausią pasaulį ir t. t., taigi prieš šį tik dirbtinį samprotį; jie yra šiapusė samprotinė laikysena, įgyjama iš to, kas vadinama bendra sveika žmogaus nuovoka, sveiku protu. Šitie šiapusiai konkretūs principai yra tvirto turinio principai, kurie randami išsilavinusio žmogaus širdyje, tame, ką žmogus jaučia, įžvelgia, gerbia. Tokios apibrėžtys gali būti visiškai geros ir gali būti siūlomos, jeigu žmogaus jausmas, įžvalga, širdis, jo protas yra išlavinti. Jeigu taip yra, jeigu žmogaus širdis doroviškai išlavinta, jeigu jo dvasia intelektualiai išlavinta mąstymui, samprotavimui, tai žmoguje gali vyrauti geresni, gražūs jausmai, pojūčiai, polinkiai; tada gali būti bendresnis turinys, kurį išreiškia šie pagrindiniai teiginiai. Tačiau jeigu turiniu ir principu daroma tai, ką mes vadiname sveika nuovoka, sveiku protu, tai, kas įdiegta natūralaus žmogaus širdyje, tai sveikas žmogaus protas pasirodys kaip natūralus jautimas ir žinojimas. Indai, kurie garbina karvę, išmeta arba nužudo naujagimius ir praktikuoja visokius įmanomus žiaurumus, egiptiečiai, kurie meldžiasi paukščiui, jaučiui Apiui, turkai ir t. t., – jie irgi vadovaujasi sveiku žmogaus protu. Jeigu masteliu laikysime primityvių turkų nuovoką ir natūralų jausmą, tai prieisime prie pasibaisėtinų principų. Tačiau kai *mes* kalbame apie sveiką žmogaus protą, natūralų jausmą, tai visuomet turime omenyje išlavintą dvasią. Ir tie, kurie taisykle ir masteliu paverčia sveiką žmogaus protą, natūralų žinojimą, netarpišką jausmą, netarpišką savo apreiškimą, nežino, kad jeigu žmogaus širdyje kaip turinys esti religija, dorovė, teisinės normos, tai už tai mes turi-

me būti dėkingi švietimui ir auklėjimui, nes tik jie tokius principus pavertė natūraliais jausmais. Taigi čia natūralūs jausmai, sveikas žmogaus protas paverčiami principu; ir tarp tokių dalykų daug kas yra verta pripažinimo.

Toks yra *filosofijos* pobūdis *aštuonioliktame amžiuje;* ir prie tokios filosofijos priskirtina iš dalies prancūzų, iš dalies škotų, iš dalies vokiečių filosofija. Pastaroji, ypač kiek ji nėra Wolffo pakraipos metafizika, taip pat dar vadinama Švietimu. – Čia mes apskritai turime nagrinėti tris kryptis: 1) atskirai Hume'ą, 2) škotų filosofiją, 3) prancūzų filosofiją. Hume'as yra skeptikas. Škotų filosofija yra Hume'o skepticizmo priešybė. Prancūzų filosofija yra trečia kryptis; tam tikras priedėlis, blankesnė forma yra vokiečių Švietimas. Remiantis metafiziniu Dievu, neįmanoma toli nueiti, t. y. prieiti prie konkretumo. Locke'as savo turinį grindžia patyrimu, bet empirinis požiūris neduoda mąstymui tvirto atramos taško; Hume'as neigia bet kokią bendrybę; škotai iškelia bendrus teiginius ir tiesas, bet juos kildina ne iš mąstymo, – manoma, kad tvirtas atramos taškas įgyjamas empirijoje; prancūzai bendrybę randa tikrovėje *(réalité),* bet jos turinys esąs ne mąstyme ir ne iš mąstymo, o yra gyva substancija, gamta, materija. Visa tai yra tolesnis reflektuojančio empirizmo formavimasis. Dabar turime pateikti kai kurias konkretesnes apibrėžtis.

A. IDEALIZMAS IR SKEPTICIZMAS

Mąstymas apskritai yra paprasta, visuotinė lygybė sau pačiam; todėl tai yra iš esmės negatyvus judėjimas, kurio dėka ši lygybė atsiranda ir apibrėžtumas save įveikia. Šis būties sau judėjimas yra esminis paties mąstymo momentas; lig šiol tas judėjimas buvo už mąstymo ribų. Mąstymas, suvokiantis save kaip judėjimą jame pačiame, yra savimonė ir pradiniu formaliu požiūriu – atskira sąmonė. – Šią formą mąstymas turi *skepticizme,* tačiau skirtumas nuo ankstesnio skepticizmo yra

tas, kad šiuo atveju pagrindan dedamas realybės tikrumas. Skepticizmas yra sugrįžimas į atskirą sąmonę, tačiau toks, kad jam ši sąmonė nėra tiesa, arba toks, kad jis neišsako savo rezultato, neįgyja pozityvios reikšmės. Tačiau kadangi moderniajame pasaulyje pagrindas yra šis absoliutus substancialumas, ši „savaime" ir sąmonės lygybė, šis tikėjimas realybe apskritai, tai skepticizmas įgyja kitą formą, jis turi būti *idealizmas*, jis savimonę ir savęs paties tikrumą turi išsakyti kaip bet kokią realybę ir tiesą. Blogiausia idealizmo forma yra tada, kai savimonė, kaip atskira arba formali, neina toliau, o tik teigia, kad visi objektai yra mūsų vaizdiniai. Su tokiu subjektyviuoju idealizmu mes susiduriame Berkeley'o filosofijoje, o kita to paties idealizmo pakraipa yra Hume'o filosofija. Hume'as yra škotas. Daug yra ir anglų filosofų, bet mes juos galime palikti nuošalyje. Cudworthas ir jo *systema intellectuale, Clarke'as* ir jo Dievo buvimo įrodymai yra garsūs vardai.

1. Berkeley's[585]

Šis idealizmas priešais save turi Locke'o požiūrį ir tiesiogiai remiasi Locke'u. Kaip tik Locke'o filosofijoje mes matome, kad tiesos šaltinis yra patyrimas arba suvoktoji būtis. Kadangi ši juslinė būtis kaip būtis turi savyje tą apibrėžtumą, kad ji egzistuoja sąmonei, tai, kaip matėme, būtinai atveda į tai, kad bent kai kuriuos dalykus Locke'as apibrėžia taip, kad jie yra ne savaime, o tik kitam, kad spalva, figūra ir t. t. savo pagrindą turi tik subjekte, ypatingoje jo organizacijoje. Tačiau šita būtis kitam irgi suprantama ne kaip sąvoka, o taip, kad ji susiejama su savimone, bet ne kaip su visuotine savimone, ne kaip su dvasia, o traktuojama kaip priešingybė to, kas yra savaime.

Berkeley's gimė 1684 m. Kilerine prie Tomastauno, Kilkenio grafystėje, Airijoje; jis mirė 1754 m. būdamas anglų vyskupas.[586] – Jo veikalai: „Regėjimo teorija" (Theory of Vision, 1709);

„Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus" (Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 1710); „Trys Hylo ir Filono dialogai" (Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713); „The Works of George Berkeley", London, 1784, II. Vol. 4.

Berkeley's išdėstė tokį idealizmą, kuris labai artimas Malebranche'o filosofijai. Sampročio metafizikai buvo priešinamas požiūris, kad visa esamybė ir jos apibrėžtys yra tai, kas juntama ir savimonės kuriama. Originali pagrindinė jo mintis yra ši: „Būtis to, ką mes vadiname daiktu, yra jo suvokiamumas." Tai, apie ką mes žinome, yra mūsų apibrėžtys. „Visi žmogaus pažinimo objektai yra idėjos", – jis jas vadina taip kaip Locke'as, – „kurios atsiranda arba iš išorinių juslių įspūdžių, arba kyla iš dvasios vidinių būsenų ir veiksmų suvokimo, arba yra sukuriamos atminties ir vaizduotės, suskaidant ir naujai sujungiant tas idėjas. Juslių teikiamų įvairių pojūčių, pavyzdžiui, spalvos, skonio, garso, figūros ir t. t., sujungimas mums atrodo esąs tam tikras atskiras daiktas."[587]

Tatai yra pažinimo medžiaga, jo objektas; pažįstantysis yra tas, kuris suvokia, veikia, Aš, kuris anų pojūčių požiūriu reiškiasi įvairiose veiklose, vaizduotėje, prisiminime, norėjime. Berkeley's skiria būtį sau ir kitabūtį, tačiau patį šį skirtumą daro Aš. Kalbant apie medžiagą, į kurią nukreipta veikla, tai vienos jos dalies atžvilgiu pripažįstama, kad ji už dvasios neegzistuoja, taigi kad už dvasios neegzistuoja mūsų mintys, vidiniai jausmai ir vaizduotės būsenos arba kūriniai. Tačiau lygiai taip pat įvairiopi jusliniai vaizdiniai, pojūčiai gali egzistuoti tik dvasioje. Spalvos, kvapai, garsai visuomet suprantami tik kaip tai, kas juntama.[588] Kalbama tik apie daiktų santykį su sąmone, iš kurios jie neišeina; tai, kas apie juos sakoma kaip apie esamybę, yra vien tai, kad jie suvokiami.

Iš to išplaukia, kad daiktus turi tik savimonė; juk suvokimas, kuris nėra kokiame nors įsivaizduojančiajame, yra niekas, yra netarpiškas prieštaravimas. Negali būti jokios neįsivaizduojančios, nesuvokiančios substancijos, kuri būtų suvo-

kimų ir vaizdinių substratas. – Jeigu įsivaizduojama, kad už sąmonės yra kažkas, kas panašu į vaizdinius, tatai irgi yra prieštaringa; vaizdinys gali būti panašus tik į vaizdinį, idėja – tik į idėją.[589]

Locke'as išskyrė, pavyzdžiui, tįsumą ir judėjimą kaip pagrindines savybes, kaip tokias savybes, kurios atitinka objektus savaime. Berkeley's labai gerai pastebi čia slypintį nenuoseklumą tuo požiūriu, kad didelis ir mažas, greitas ir lėtas galioja kaip tai, kas reliatyvu; taigi jeigu tįsumas ir judėjimas egzistuoja savaime, tai jie negali būti nei dideli, nei maži, nei greiti, nei lėti; taigi jie egzistuoti negali; juk šios apibrėžtys glūdi anų savybių sąvokoje.[590] – Galutinis dalykas, kuris šiuo atveju yra svarbus, yra abstrakti substancija, būtis apskritai, kurios reali apibrėžtis yra ta, kad ji yra akcidencijų substratas. Tačiau Berkeley's pareiškia, kad tokia substancija yra pats nesuprantamiausias dalykas iš visų; bet nesuprantamumas nepadaro jos kažkuo absoliučiai nesama arba, kitaip tariant, nepadaro jos tuo, kas nesuprantama savaime.[591]

Taip iš dalies išnyksta išorinė realybė, ir tai yra idealizmas. Prieš išorinių objektų buvimą Berkeley's panaudoja ir tą argumentą, kad kokios nors būties santykis su dvasia yra nesuprantamas; tačiau tai nėra santykis su sąvoka, nes ši yra negatyvumas. Tai Berkeley'į ir Leibnizą paskatino abi puses uždaryti savyje. Tačiau vis dėlto kito santykis su mumis išlieka; šie pojūčiai plėtojasi ne iš mūsų, kaip tai įsivaizdavo Leibnizas, o yra kito apibrėžtis. Jeigu Leibnizas kalba apie vystymąsi pačioje monadoje, tai yra tušti žodžiai, nes sekos savyje visiškai nesusijusios. Taigi kiekvienas atskiras daiktas yra apibrėžtas kito, o ne mūsų; nesvarbu, kas yra šitas išorinis daiktas, tai jau atsitiktinumas. Apie dvi Leibnizo sekas, kurios indiferentiškos viena kitai, Berkeley's sako, kad toks kitas dalykas yra visai nereikalingas. Tą kita Berkeley's vadina objektais; tačiau objektai negali būti tuo, ką mes vadiname materija, nes dvasia ir materija negali susisieti.[592]

Šitai paties įsivaizduojančiojo būčiai savyje netarpiškai

prieštarauja vaizdinių būtinumas; juk ši būtis savyje yra laisvė įsivaizduojančiojo, tačiau jis kuria vaizdinius ne laisvai, jie turi jam kažkieno kìta pavidalą ir apibrėžtumą. Berkeley's supranta idealizmą irgi ne šia subjektyvia prasme, o tik taip, kad dvasios yra tai, kas savitarpyje persiduoda (pats šitas kìta yra įsivaizduojantis), ir taip, kad tik Dievas yra tai, kas tokius vaizdinius gimdo; taigi todėl fantazijos kūriniai arba vaizdiniai, kuriuos mes sukuriame apskritai savaveiksmiškai, lieka skirtingi nuo anų,[593] nuo „savaime". Šitas vaizdinys yra supratimas sunkumų, su kuriais šiame klausime susiduriama, jų Berkeley's norėjo išvengti originaliu būdu. Šios sistemos nenuoseklumą vėl turi perimti Dievas, tas nutekamasis vamzdis; palikime visa tai Dievo nuožiūrai.

Trumpai tariant, šiame idealizme visos empirinės esaties, išsiskaidžiusios tikrovės supratimas išlieka visiškai toks pat, koks ir buvo. Kokie buvo, tokie ir lieka juslinis visatos supratimas ir vaizdiniai, taip pat ir minčių bei sąvokos neturinčių sprendinių sistema; turinyje niekas tiesiogiai nepasikeičia, o tik atsiranda ana abstrakti forma, kad viskas yra tik suvokiama.[594] Šiame turinyje daugiau nėra nieko, kas būtų pažinta ir suvokta, arba, kitaip tariant, šiame formaliame idealizme protas neturi jokio nuosavo turinio. Savimonė lieka, kaip ir pirma, užpildyta baigtiniais dalykais; turinys įgyjamas įprastu būdu, ir jis yra įprasto pobūdžio. Įgyjamas vaizdas yra ne daiktų, o suvokimų vaizdas, tačiau jis yra toks pat banalus kaip ir anksčiau. Toks idealizmas užsiima vien sąmonės ir jos objekto priešpriešа, tačiau visiškai nepaliečia vaizdinių išplėtojimo ir empirinio bei įvairaus turinio prieštarų. Ir jeigu paklausime, kas dabar yra šių suvokimų ir vaizdinių tiesa, kaip prieš tai buvo klausiama apie daiktų tiesą, tai negausime jokio atsakymo. Beveik nieko nereiškia turėti savimonę, jeigu ji, užuot pažinusi, klaidžioja empirijoje, turi visiškai banalų pasaulio vaizdą ir tokį pat turinį; savimonės visos atskirybės lieka visiškai nepažintos.

Klausimas, į kurį Berkeley's, nagrinėdamas tokį turinį, toliau leidžiasi ir dėl kurio jo tyrinėjimas tampa visiškai empiri-

21*

nis psichologinis, – tai pirmiausia regėjimo ir lytėjimo pojūčių skirtumas, ir toks tyrinėjimas turi nustatyti, kokie pojūčiai priklauso vienai juslei, o kokie kitai. Tai tokie tyrinėjimai, kurie laikosi vien reiškinių ir tik juose ieško įvairių skirtumų, kitaip tariant, supratimas šiuo atveju nueina tik iki skirtumų. Tačiau įdomu tai, kad šie tyrinėjimai pirmiausia susiję su erdve, ir Berkeley's visaip svarsto, ar mes nuotolio ir apskritai to, kas priklauso erdvei, vaizdinius įgyjame iš regėjimo, ar iš lytėjimo. – Erdvė kaip tik ir yra ta juslinė visuotinybė, ta pačiame atskirume esanti visuotinybė, kuri, empiriškai traktuojant empirinį pabirumą, kviečia mąstyti ir veda į mąstymą (nes ji pati yra mintis) ir kuri kaip tik sutrikdo šį juslinį suvokimą ir samprotavimą apie pastarąjį to samprotavimo veikloje; kadangi erdvė čia turi objektinės minties pobūdį, samprotavimas iš tiesų tarsi kviečiamas mąstyti arba turėti mintį, bet jis negali su tuo susidoroti, nes jis nesidomi mintimi arba sąvoka ir visiškai negali įsisąmoninti esmės; šis suvokimas ir samprotavimas nieko nemąsto kaip minties, o tik kaip kažką išoriška ir minčiai svetima.

2. Hume'as

Čia mes turime įterpti Hume'o skepticizmą, kuris tapo svarbus veikiau istorijos požiūriu, negu pats savaime buvo vertingas; istorinė jo reikšmė yra ta, kad Hume'as, tiesą sakant, davė pradžią Kanto filosofijai.

Davidas *Hume'as* gimė 1711 m. Edinburge, mirė 1776 m. Londone. Ilgą laiką jis užsiėmė diplomatine tarnyba. Jis yra garsus kaip filosofinių esė kūrėjas, o dar labiau kaip istorikas. Jis dirbo bibliotekininku Edinburge, po to buvo pasiuntinybės sekretorius Paryžiuje. Čia jis susipažino su Jeanu Jaques Rousseau ir pakvietė jį į Angliją; beribis pastarojo įtarumas jų santykius nutraukė.[595]

Jis parašė šiuos kūrinius: „Traktatas apie žmogaus prigimtį" (A Treatise of Human Nature, III. Vol. 1739; į vokiečių kal-

bą išvertė Jacobas, Halė, 1790, 8); „Esė ir traktatai įvairiais klausimais" (Essays and Treatises on Several Subjects, II. Vol.; I tome talpinama „Moralės, politikos ir literatūros esė", veikalas iš pradžių išspausdintas Edinburge, 1742; II t. talpinamas „Žmogiškojo supratimo tyrinėjimas", tai yra „Traktato" perdaras, iš pradžių atskirai išspausdintas Londone 1748, 8.).

Savo *filosofijos* pradžios tašku jis laiko patyrimą, iš kurio mes įgyjame savo sąvokas. Filosofijoje jį labiausiai išgarsino jo „Essays"; šiame veikale filosofinius dalykus jis traktuoja ne sistemiškai, ne susietus ir ne tokia apimtimi, kokią jo mintys galėjo įgyti ir aprėpti, o kaip išsilavinęs, pasaulietiškas žmogus, mąstytojas; šiaip ar taip, daugelyje savo tyrinėjimų jis iškelia tik atskirus dalyko aspektus.

Trumpai išdėstysime tai, kas svarbiausia jo filosofijoje. Jis remiasi Locke'o ir Bacono filosofijų požiūriu, patyrimo filosofija. Ši filosofija užsiima ta medžiaga, kurią teikia išorinis stebėjimas arba vidinis pojūtis; čia priskiriama ir teisė, dorovė, religija. Įgimtas idėjas Hume'as atmeta.[596] Patyrimas atsiranda iš suvokimo. „Visi mūsų vaizdiniai iš dalies yra įspūdžiai, jusliniai pojūčiai, iš dalies sąvokos arba idėjos", sampročio kategorijos; „pastarųjų turinys yra toks pat, kaip ir anų, tik jos ne tokios stiprios ir gyvos. – Visi proto objektai yra arba sąvokų santykiai, kaip kad matematiniai teiginiai, arba patyrimo faktai."[597] Taigi toks yra turinys.

Toliau nagrinėdamas tai, kas įtraukiama į patyrimą, jis atranda tolesnes apibrėžtis, pirmiausia visuotinybės ir visuotinio būtinumo apibrėžtį; daugiausia dėmesio Hume'as skiria priežasties ir padarinio kategorijoms. – Netarpiškas Hume'o skepticizmo objektas yra Locke'o filosofija ir Berkeley'o idealizmas. Tolesnė minties eiga yra tokia: Berkeley's visas sąvokas palieka nepaliestas, o Hume'as išgrynina ir griežčiau išsako juslumo ir visuotinybės prieštarą, apibrėžia juslumą kaip neturintį savyje visuotinumo. Berkeley's šio skirtumo nedaro, jis nenagrinėja, ar jo pojūčiuose būtinas ryšys yra, ar jo nėra. Iki Hume'o patyrimas buvo abiejų šių pusių mišinys.

Hume'as išbaigia Locke'o filosofijos požiūrį, nes jis nuosekliai atkreipė dėmesį į tai, kad jeigu mes laikysimės šio požiūrio, tai turėsime tarti: nors patyrimas ir yra pagrindas to, ką mes žinome, nors pačiame suvokime glūdi viskas, kas vyksta, tačiau patyrime neglūdi ir nėra mums duodamos visuotinumo ir būtinumo apibrėžtys. Protingumą Hume'as įžvelgia priežastingume, o šis ryšys irgi kyla tik iš patyrimo; šis ryšys galioja tik tiek, kiek jo esama patyrime, bet patyrime būtinumo mes nematome. „Mūsų įsitikinimas apie kokį nors faktą remiasi pojūčiu, atmintimi ir samprotavimu pagal priežastinį sąryšį, t. y. priežasties ir padarinio santykį. Šio priežastinio sąryšio žinojimas atsiranda ne iš samprotavimo *a priori*, o vien iš patyrimo; ir mes, laukdami panašių pasekmių iš panašių priežasčių, samprotaujame remdamiesi įvairių reiškinių sąryšio *įpročio*, arba vaizdinių asociacijos, principu. Todėl nėra jokio pažinimo, jokios metafizikos, tik patyrimas."[598]

Paprasta čia slypinti mintis yra ta, kad, pasak Locke'o, patyrimas yra suvokimo šaltinis; iš patyrimo mes įgyjame priežasties ir padarinio būtino ryšio sąvoką. Tačiau patyrime kaip jusliniame suvokime nėra jokio *būtinumo*, jokio priežastinio ryšio. Būtinumas ypač būdingas priežasties ir padarinio santykiui. Tačiau tame, ką mes taip vadiname, mes iš tikrųjų suvokiame vien tai, kad dabar kažkas atsitinka ir po to kažkas seka. Netarpiškai mes suvokiame tik tam tikrą turinį laiko sekoje esančių būsenų arba daiktų, kurie yra vienas šalia kito ir vienas po kito, bet nesuvokiame to, kas vadinama priežastimi ir padariniu, nesuvokiame jų ryšio; laiko sekoje nėra jokio priežastinio ryšio, taigi ir jokio būtinumo.[599] Kai sakome, kad vandens slėgis buvo šio namo sugriuvimo priežastis, tai taip neišreiškiamas joks grynas patyrimas. Mes matėme vien tai, kad vanduo slėgė arba plūdo čionai, ir tada subyrėjo namas ir t. t. Taigi patyrimas nepateisina būtinumo, o mes jį į patyrimą įnešame; būtinumas yra atsitiktinai mūsų sukuriamas, jis tėra subjektyvus. Tada ši visuotinumo rūšis, kurią mes siejame su būtinumu, tėra įprotis. Kadangi mes dažnai matėme pasekmę,

tai įpratome ryšį traktuoti kaip būtiną; taigi būtinumas yra atsitiktinė idėjų asociacija, įpratimas.

Tą patį galime pasakyti apie *visuotinybę*. Tai, ką mes suvokiame, yra atskiri reiškiniai, pojūčiai, taigi mes suvokiame, kad dabar yra taip, paskui kitaip. Gali net būti, kad mes tą patį apibrėžtą dalyką suvokiame dažnai, įvairiai. Tačiau tai visvien dar toli gražu ne visuotinumas, nes šis yra tokia apibrėžtis, kuri mums nėra duota patyrimo. – Galima sakyti, kad tai būtų visiškai teisingas pastebėjimas, jeigu mes patyrimą suprastume tik kaip išorinį patyrimą. Tai, kad kažkas egzistuoja, patyrimas junta, tačiau patyrime dar nėra visuotinybės. – Ir iš tikrųjų, juslinė būtis kaip tokia yra kaip tik tai, kas indiferentiška, kas nėra teigiama kaip diferentiška kito atžvilgiu; bet juslinė būtis yra ir visuotinybė savaime arba, kitaip tariant, jos apibrėžtumo indiferentumas nėra jos vienintelis apibrėžtumas. – Hume'as būtinumą, priešybių vienybę, vertina visiškai subjektyviai kaip įprotį; žemiau nusmukti mąstyme jau neįmanoma. Įprotis yra būtinas α) sąmonėje, jei tik joje matyti šio idealizmo principas apskritai; β) tačiau tai yra būtinumas, kuris įsivaizduojamas kaip kažkas visiškai atsitiktina ir kuriam trūksta minties ir sąvokos.

Šis įprotis galioja ir toms mūsų įžvalgoms, kurios gaunamos iš juslinės gamtos, ir toms, kurios gaunamos iš teisės ir moralės. Ir teisinės bei moralinės sąvokos pagrįstos tam tikru *instinktu*, subjektyviu, įvairiai apsigaunančiu moraliniu jausmu.[600] Skeptikams įprastu būdu galima įrodyti ir vienas kitam priešingus dalykus. Tuo aspektu Hume'as nagrinėja teisę, dorovę, religijos apibrėžtis ir ginčija jų absoliutų reikšmingumą. Antai jeigu tarsime, kad mūsų žinojimas kyla iš patyrimo ir kad tik tai, ką gauname iš jo, galima laikyti tikru dalyku, tai mes savo juslėse surasime, pavyzdžiui, jausmą, kad žudikas, vagis turi būti nubausti; tai jaučia ir kiti, todėl tai yra visuotinai galiojantis dalykas. Tačiau Hume'as, kaip ir senovės skeptikai, pasiremia skirtingomis tautų nuomonėmis: įvairios tautos įvairiu laiku teisėtais laikė skirtingus dalykus.[601] Esa-

ma tautų, kurios šiuo atveju neturi neteisingumo jausmo vagystės atžvilgiu, pavyzdžiui, spartiečiai, vadinamosios nekaltos Ramiojo vandenyno salų tautos. Tai, ką viena tauta laiko nedora, gėdinga, bedieviška, kitos tautos taip nevertina. Kadangi tokie vertinimai remiasi patyrimu, tai vienas subjektas turi šį patyrimą, randa savyje šį jausmą, religiniame jausme turi šį Dievo pavidalą, šią jo apibrėžtį, bet kitas subjektas turi kitokį šių dalykų patyrimą. Todėl jeigu tiesa pagrįsta patyrimu, tai visuotinybės, to, kas galioja savaime ir sau, ir t. t. apibrėžtys ateina iš kitur, jos nėra patyrimo pateisintos. Taigi Hume'as tokio pobūdžio visuotinumą, kaip ir būtinumą, paskelbia veikiau tik subjektyviu, o ne objektyviai egzistuojančiu dalyku. Subjektyvus tokio pobūdžio visuotinumas yra įprotis; mes esame įpratę šitokius poelgius laikyti teisėtais, dorais; tai mums yra tam tikras visuotinumas, o kiti turi kitokius įpročius. – Tatai yra svarbus ir sąmojingas pastebėjimas apie pažinimo šaltinį, kuriuo padaromas patyrimas; ši mintis ir buvo tas atramos taškas, nuo kurio prasidėjo Kanto samprotavimai.

Po to Hume'as savo skepticizmą išplėtojo į laisvės ir būtinumo sąvokas bei mokymus,[602] Dievo buvimo įrodymus;[603] skepticizmui čia atsiveria platus veikimo laukas. Tokiam samprotavimui remiantis mintimis ir galimybėmis savo ruožtu vėl galima priešpriešinti kitą samprotavimą; ir vienas nebus geresnis už kitą. Tai, kas metafiziniu būdu turi būti teigiama apie nemirtingumą, Dievą, gamtą ir t. t., stokoja tokio tikro pagrindo, kokiu visa tai tariamai remiasi; nes samprotavimai, kuriais tai įrodoma, tėra subjektyviai suformuotos sąvokos. Tačiau ten, kur esama tam tikro visuotinumo, šis glūdi ne daikte, o yra tik subjektyvus būtinumas, taigi įprotis. Ir rezultatas, prie kurio Hume'as tada prieina, yra neišvengiama nuostaba, kurią kelia žmogaus pažinimo būklė, visuotinis nepasitikėjimas ir skeptinis neryžtingumas; ir tai, žinoma, nėra daug. Žmogaus pažinimo būklę, kuri Hume'ui kelia nuostabą, jis tiksliau apibūdina kaip proto ir instinkto susidūrimą. Tačiau šis instinktas, apimantis visokeriopus gebėjimus, polinkius ir

t. t., klaidina įvairiais būdais, ir protas tatai atskleidžia. Bet, antra vertus, protas yra tuščias, jis stokoja turinio ir nuosavų principų; ir kai yra svarbus koks nors turinys, protas turi laikytis anų polinkių, nes savo turinio jis neturi. Taigi protas neturi savyje jokio kriterijaus, kad galėtų išspręsti ginčą tarp atskirų potraukių bei tarp savęs ir potraukių.[604] Todėl viskas apskritai pasirodo neprotingos, nemąstomos būties forma; tai, kas savaime yra tikra ir teisinga, glūdi ne mintyje, o potraukio, polinkio formoje.

Hume'as perėmė Locke'o patyrimo principą, bet nuosekliau jo laikėsi; jis pašalino minties apibrėžčių objektyvumą, jų būtį savaime ir sau.

B. ŠKOTŲ FILOSOFIJA

Škotijoje, priešingai, filosofijoje išryškėjo kitokie dalykai. Hume'o priešininkai pirmiausia buvo škotų filosofai. Kitu priešininku mes turime pripažinti vokiečių filosofiją, konkrečiau – Kantą. Škotų filosofijai priklauso daugelis mąstytojų. Anglų filosofavimas tuo metu apsiriboja dviem miestais – Edinburgu ir Glazgu (Škotija), kur daugybė profesorių seka vienas po kito. Tai, kas priešinama Hume'o skepticizmui, yra vidinis nepriklausomas religinės ir dorovinės tiesos šaltinis. Tuo jie artimi Kantui, kuris išoriniam suvokimui priešina vidinį šaltinį, tačiau šis Kanto filosofijoje turi visiškai kitą formą negu škotų filosofijoje. Šis vidinis, nepriklausomas šaltinis yra ne mąstymas, ne protas kaip toks, o turinys, gautas iš šio vidinio šaltinio, yra konkretaus pobūdžio, o jam atsirasti reikalinga ir išorinė medžiaga, patyrimas. Tai yra konkretūs, populiarūs pagrindiniai principai, kurie, viena vertus, priešinami pažinimo šaltinio išoriškumui, o antra vertus, – metafizikai kaip tokiai (sau abstrakčiam mąstymui arba samprotavimui).

Šis *antrasis* samprotaujančio proto aspektas yra moralė, kurią giliai išgvildeno vokiečių, prancūzų ir ypač škotų filosofai.

Apie anglų filosofiją daugiau nekalbėsime. Clarke'o, *Wollastono* ir kt. mintys plėtojosi visiškai įprastomis sampročio metafizikos formomis. Į šitą dvasios požiūrį tada įeina įvairiopos moralės filosofijos, kurias matome atsirandant Anglijoje. Dvasios „savaime" šioms filosofijoms atsiskleidžia natūralios būties, būtent polinkių, jausmų, forma. Jų principai yra moralinis jausmas, geranoriški polinkiai, simpatija ir t. t. Šiuo atveju verta dėmesio tik ši forma, kuri, viena vertus, pareigą vaizduoja ne kaip kažką svetima, duota, įsakyta, o kaip pačiai savimonei tiesiogiai savita, bet, antra vertus, šitas savitumas įsivaizduojamas kaip prigimtinis dalykas, kaip nesąmoninga, bedvasė, neprotinga būtis. Potraukis yra aklas, jis yra tvirta būtis, kuri negali išeiti iš savęs, kaip kad gali mąstanti savimonė. Beje, potraukyje grynas veiklumas, mąstymas – ir turinys netarpiškai teigiama kaip viena; potraukis pats savyje turi savo turinį, ir šis nėra negyvas, nejudantis, o yra save judinantis; ir abu, judėjimas (išėjimas iš savęs) ir turinys, yra tas pat. Tačiau ši vienybė turi netarpiškumo formą tik kaip esamas potraukis; pirma, vienybė nėra pažinimas, nėra būtinai paimta iš vidinio patyrimo; antra, apibrėžtas turinys, kuris savęs neįveikia, iš kurio negalima išeiti, nėra visuotinybė. Tvirta jėga ir potraukis nėra begaliniai. Potraukiai savo apibrėžtume įgyjami iš patyrimo; ir potraukio, kaip tam tikros jėgos, forma suteikia jam būtinumo regimybę. Toks samprotavimas pasiremia patyrimu ir išreiškia jo būtinumą kaip vidinį dalyką, kaip tam tikrą jėgą. Pavyzdžiui, socialumas yra tam tikras momentas, su kuriuo susiduriama patyrime; žmonėms gyvenant visuomenėje, iš to gyvenimo atsiranda visokeriopa nauda. Tad kuo pagrįstas visuomenės būtinumas? Socialiniu polinkiu. Jis yra tikroji priežastis, taip kaip fiziniame pasaulyje mes visuomet susiduriame su šiuo formaliu vertimu. Kokios nors esaties, pavyzdžiui, elektros reiškinių, būtinumo pagrindu laikoma tam tikra jėga, kuri juos sukėlė; tai tik grįžimo forma – iš išorės į vidų, iš esamybės į mąstomybę, tačiau ji savo ruožtu vėl įsivaizduojama kaip esamybė. Viso to neapima sąmo-

nė. Jėga yra būtina dėl pasireiškimo, iš kurio mes turime spręsti apie jėgą: pasireiškimą sąlygoja jėga, nes ji yra jo priežastis; ten jėga yra kaip pagrindas, čia – kaip priežastis. Tačiau visa tai vyksta neįsisąmoninant, kad formos požiūriu tai yra perėjimas iš sąvokos į būtį ir atvirkščiai, o turinio atžvilgiu tai yra visiškas reiškinio atsitiktinumas; vienu atveju matoma elektra, kaip kad kitu atveju atrandama, kad žmonės linksta bendrauti, kad jie turi simpatijos polinkį ir t. t.

Škotai pirmiausia ėmėsi ugdyti moralę ir politiką; moralę jie traktavo kaip išsilavinę žmonės, siekdami moralines pareigas pajungti vienam principui. Daugelis jų veikalų išversti į vokiečių kalbą; jie parašyti sekant Ciceronu. Šitas moralinis jausmas ir įprastas žmogaus protas tampa bendrais principais anglų ar veikiau škotų filosofų – Thomo Reido, Beattie'o, Oswaldo ir kitų mokyme, bet šitaip jame visiškai nebelieka spekuliatyvios filosofijos. Pirmiausia šių škotų filosofų veikaluose mes susiduriame su *trečiąja* pakraipa – siekimu apibrėžtai nusakyti ir pažinimo principą, bet apskritai jie prieina prie to paties, kas ir Vokietijoje buvo suvokiama kaip principas. Pirmiausia nemažai škotų filosofų, eidami šiuo keliu, padarė subtilių pastebėjimų. Kaip tiesos pagrindą jie nurodė vadinamąjį sveiką protą, visiems žmonėms bendrą nuovoką *(sensus communis)*. – Pagrindinės formos yra įvairios, kadangi kiekvienas iš šių filosofų minčiai visuomet suteikia savitą pakraipą.

1. Thomas Reidas

Thomas *Reidas*, gimęs 1704 m., buvo profesorius Glazgo mieste, ir jame mirė 1796 m.[605] Jis iškėlė žmonėms *bendro jausmo* principą. Jis tyrinėjo, kokie yra pažinimo principai, ir jo vaizdiniuose yra svarbūs keli punktai: „α. Esama tam tikrų neįrodytų ir neįrodomų pagrindinių tiesų, kurias bendras jausmas pagimdo ir pripažįsta kaip netarpiškai sprendžiančias ir nuspręstas." Taigi esama netarpiško žinojimo; jame

Reidas matė vidinį, nepriklausomą šaltinį, kuris tokiu būdu priešinamas apreiškimo religijai. β. Šioms netarpiškoms tiesoms nereikia jokio dirbtinio mokslo paramos, jos nepasiduoda jo kritikai; filosofavimu jų negalima kritikuoti. γ. Pati filosofija neturi jokios kitos šaknies, išskyrus tiesioginę, save pačią apšviečiančią tiesą; tai, kas prieštarauja šioms tiesoms, savyje yra netikra, prieštaringa ir juoko verta. Tai pasakytina apie pažinimą. δ. Tačiau taip pat pasakytina ir apie dorovę. Individas elgiasi dorai, kai jis elgiasi pagal protingus visumos tobulumo principus ir pažintą savo paties pareigą.[606] Toks yra Reido požiūris.

2. Jamesas Beattie's

Jamesas *Beattie's*, gimęs 1735 m., buvo moralės profesorius Edinburge ir Aberdyne, mirė 1803 m. Jis irgi bendrą jausmą laiko bet kokio pažinimo šaltiniu. Paprasto *žmogaus proto* bendras jausmas yra bet kokios dorovės, bet kokios religijos ir bet kokio tikrumo šaltinis. Išorinių juslių liudijimą turi papildyti bendro jausmo patvirtinimas. Tiesa yra tai, kuo mane verčia tikėti mano prigimtis. Tikrų tiesų atveju tikėjimas vadinamas įsitikinimu, tikėtinų tiesų atveju – pritarimu. Tikra tiesa pažįstama įžvalga, tikėtina tiesa – įrodymu.[607] Tokie įsitikinimai, kaip visiškai tikri, laikomi poelgių pagrindu.

3. Jamesas Oswaldas

Jamesui *Oswaldui*, škotų dvasininkui, priklauso posakis, kad tokius principus mes randame savyje kaip *faktus*.[608] Dievo esybės esatis, pasak jo, yra tiesiog faktas, besąlygiškai iškylantis virš bet kokio samprotavimo ir bet kokio abejojimo ir netarpiškai tikras doroviniam bendram jausmui.[609] Tai yra tas pats principas, kuris tuo metu buvo keliamas ir Vokietijoje:

vidinis apreiškimas, žinojimas apie sąžinę, teiginius, turinį, ypač Dievo ir jo būties žinojimas.

4. Dugaldas Stewartas

Šių filosofų grupei taip pat priklauso Dugaldas *Stewartas*, Eduardas *Searchas, Fergusonas, Hutchesonas*. Jie daugiausia rašė apie moralę. Taip pat ir politinės ekonomijos atstovas Adamas *Smithas* šia prasme yra filosofas. Ši škotų filosofija dabar Vokietijoje pateikiama kaip kažkas nauja. Garve yra išvertęs daugelį jų veikalų apie moralę. Jis taip pat išvertė Cicerono veikalą „De officiis", kuriame ta pačia prasme rašoma: *insitum est a natura*. Šitai yra bet kokio spekuliatyvaus filosofavimo pabaiga. Tai populiari filosofija, kuri iš dalies turi tą didelį pateisinimą, kad ji žmoguje, jo sąmonėje ieško šaltinio to dalyko, kuris jam apskritai privalo galioti, gilinasi į imanentiškumą to, kas jam privalo turėti vertę. Turinys kartu yra konkretus turinys; taigi jis yra priešingas metafizikai tikrąja žodžio reikšme, klaidžiojimui abstrakčiose sampročio apibrėžtyse. – Iš šių škotų filosofų Adamas Smithas yra žymiausias; Dugaldas Stewartas, kuris dar gyvas,[610] atrodo, yra paskutinis ir mažiausiai reikšmingas; visi jie išaugo toje pačioje dirvoje, sukasi tame pačiame refleksijos rate. Šiais samprotavimais ieškoma apriorinės filosofijos, bet ieškoma ne spekuliatyviu būdu. Bendras jų principo vaizdinys yra sveikas žmogaus protas; su šiuo jie siejo geranoriškus polinkius, simpatiją, moralinį jausmą ir, remdamiesi tokiu pagrindu, kūrė puikius moralinius veikalus. – Tatai jau yra pakankama, kad, pasiekus tam tikrą lavinimosi pakopą, būtų žinoma, kokios apytikriai yra tos bendros mintys, idant jas istoriškai būtų galima papasakoti, paremti pavyzdžiais ir paaiškinti.

Naujausiais laikais ši škotų filosofija persikėlė į Prancūziją, ir profesorius *Royer-Collardas*, dabartinis antrųjų deputatų rūmų prezidentas,[611] taip pat jo mokinys *Jouffroy*, sekdami ja,

kaip pradžios tašką ėmė sąmonės faktus ir išlavintu samprotavimu bei patyrimu toliau plėtojo šią kryptį.

Prie šios filosofijos šliejasi tai, ką prancūzai vadina *ideologija*; ši yra abstrakti metafizika, paprasčiausių sąmonės apibrėžčių išskaičiavimas ir analizė. Šios apibrėžtys netraktuojamos dialektiškai, medžiaga įgyjama iš mūsų refleksijos, iš mūsų minčių, ir joje nurodomos tos apibrėžtys, kurios joje slypi.

C. PRANCŪZŲ FILOSOFIJA

Mes pereiname prie *prancūzų filosofijos*; jos santykis su metafizika yra šis: kai žmogus yra diletantas savo paties kaip metafiziko atžvilgiu, ji įveikia diletantizmo būvį, politinį, religinį ir filosofinį. Anglų filosofijoje mes matėme tik tokį idealizmą, kuris buvo α) arba formalus, visuotinis – grynas būties išvertimas į būtį kitam, būtis yra suvokiamumas, β) arba toks, kad šio suvokiamumo „savaime" yra instinktai, potraukiai, įpročiai ir t. t., aklos, apibrėžtos jėgos; tai yra grįžimas į savimonę, kuri pati yra kaip gamtos daiktas. Aname pirmajame idealizme visas atskirumas, reiškinių, pojūčių, taip pat ir minčių, apibrėžtų sustingusių sąvokų išskleidimas lieka tokie patys kaip ir nefilosofinėje sąmonėje. Hume'o skepticizmas bet kokią visuotinybę nugramzdina įpročiuose ir instinktuose, tai paprastesnis reiškinių pasaulio kaupimas, tačiau šis paprastumas, šie instinktai, potraukiai bei jėgos irgi yra bedvasė, nejudanti, apibrėžta savimonės esatis.

Gyvesnė, judresnė, sąmojingesnė yra prancūzų filosofija; arba veikiau ji yra pats sąmojingumas. Ji yra absoliuti sąvoka, kuri atsigręžia į visą įsigalėjusių vaizdinių ir tvirtų sąvokų karalystę, griauna viską, kas sustingę, ir suteikia sau grynos laisvės sąmonę. Šios idealistinės veiklos pagrindas yra įsitikinimas, kad visa tai, kas yra, kas galioja tarsi savaime, visa tai yra savimonės esmė, kad nei sąvokos (pavienės esmės, valdančios tikrąją savimonę) apie gėrį ir blogį, valdžią ir turtą, nei

tvirti tikėjimo į Dievą ir jo santykio su pasauliu, jo valdymo, taipogi savimonės pareigos Dievo atžvilgiu vaizdiniai, – kad visa tai nėra kokia nors tiesa savaime, kuri būtų už savimonės ribų. Taigi visos šios formos, realus tikrojo pasaulio „savaime", antjuslinio pasaulio „savaime", įveikia save šioje save pačią suvokiančioje dvasioje. Dvasia šių formų nevertina ir netraktuoja tuo pagarbiu būdu, kuris palieka galioti šiuos vaizdinius, kokie jie jau yra, laiko juos teisingais, gerbia juos kaip nepriklausomus ir laisvai egzistuojančius už savimonės, dvasia kalba apie juos sąmojingai, t. y. taria, kad tik savimonė savo veikla iš jų kažką padaro ir, be to, padaro kažką kita, negu kad jie netarpiškai save pateikia ir galioja; dvasia pripažįsta ir jai yra svarbi tik sąmojinga laikysena, būtent formavimas ir judėjimas, vykstąs jos savimonės dėka. Jos tikrovė turi sąvokos pobūdį; galioja tai, kas šiai viską įžvelgiančiai ir viską pagaunančiai savimonei yra esmė.

Dabar turime pažiūrėti, kaip esmę įsivaizduoja šita absoliučiai pagaunanti savimonė. Iš pradžių ši sąvoka yra fiksuota tik kaip negatyvus sąvokos judėjimas; tai, kas pozityvu, paprasta, arba esmė, lieka už šio judėjimo ribų. Jai pačiai nelieka jokio skyrimo, jokio turinio, nes bet koks apibrėžtas turinys išnyksta aname negatyvume. Ši tuščia esmė mums apskritai yra grynasis mąstymas, *être suprême* arba, jeigu mes ją įsivaizduosime objektiškai kaip esamą, tai ji yra sąmonės priešybė, materija.

Šiuo atveju matyti, kaip laisvai iškyla vadinamasis *materializmas* ir *ateizmas* kaip būtinas gyvos, pagaunančios savimonės rezultatas. Viena vertus, šiame negatyviame judėjime pražūva visos apibrėžtys, kurios dvasią pateikia kaip savimonės anapusybę, ir pirmiausia visos apibrėžtys joje, taip pat ir tos, kurios nusako ją kaip dvasią, pražūva iš esmės visi tikėjimo vaizdiniai apie dvasią, tikėjimo, kuriam ji galioja kaip esinys už savimonės kaip savimonės, viskas, kas ateina iš tradicijos ar užkrauta mums autoriteto. Lieka tik esama, tikroviška esmė, nes savimonė pripažįsta „savaime" tik kaip tokį, kaip tai,

kas egzistuoja jai kaip savimonei, kame ji tikrai save žino, kaip materiją ir kaip veikliai save į daugį išplėtojančią ir įgyvendinančią materiją – gamtą. Aš suvokiu savo tikrovę esamybėje, ir savimonė nuosekliai atskleidžia save kaip materiją, sielą – kaip materialią, vaizdinius – kaip vidiniame smegenų organe vykstančius judėjimus ir kitimus, kurie lydi išorinius juslių įspūdžius.

Kita švietimo forma, priešingai, reiškiasi tuo, kad absoliuti esybė teigiama kaip savimonės anapusybė, kad pati ši esybė, jos „savaime" visai nieko nepažįsta. Ši esybė pavadinama tuščiu vardu „Dievas". Juk Dievą galima *apibrėžti* bet kaip, bet visos tos *apibrėžtys* visvien atpuola; jis yra tiesiog x, visiška nežinomybė. Todėl tai nėra ateizmas, α) nes dar vartojamas šis tuščias, nieko nesakantis vardas, β) nes ši forma išreiškia būtinus savimonės santykius, pareigas ir t. t. ne kaip būtinus savaime ir sau, o kaip būtinus kito atžvilgiu, būtent nežinomybės atžvilgiu, nors kaip tik su nežinomybe negali būti jokio pozityvaus santykio, o gali būti tik savęs kaip atskirybės įveika. Tačiau ši nežinomybė nėra materija, nes šis paprastumas, tuštumas yra apibrėžtas negatyviai – kaip neegzistuojantis savimonei. Tačiau taip prieinama prie to paties, nes materija yra visuotinybė, būtis sau, kuri įsivaizduojama kaip įveikta. Tikroji anos nežinomybės refleksija veda prie išvados, kad ji savimonei egzistuoja kaip jos negatyvumas, taigi yra materija, tikrovė ir esamybė; šis negatyvumas egzistuoja man, tai yra jo sąvoka. – Šios nežinomybės skirtumas nuo to, kas tarsi yra kažkas visiškai kita ir todėl vienai pusei negali būti prikišama, kad tai, ką ji mano, yra šis kìta, – tai yra skirtumas, pagrįstas šia galutine abstrakcija.

Taigi absoliučią esybę kaip materiją, kaip tuščią objektiškumą apibrėžia sąvoka, kuri sugriauna bet kokį turinį ir bet kokią apibrėžtį ir kurios objektas yra tiktai šita visuotinybė. Taigi kaip tik sąvoka veikia tik griaunamai, negali savęs suformuoti iš šios materijos arba grynojo mąstymo, arba substancialumo. Vienas iš materijos būties būdų yra mąstymas. –

Čia, šiame objekte, iš tiesų yra realizuota Spinozos substancija.

Tačiau to, kas tuščia, kita pusė yra tai, kas pilna. Kadangi sąvoka čia sutinkama tik savo negatyvia forma, tai pozityvus dalyko plėtojimas lieka be sąvokos, jis turi gamtos, tam tikros esamybės, formą ir fizinėje, ir moralinėje srityje. – Gamtos pažinimas lieka įprastas, moksliškai nespekuliatyvus ir iš esmės, kadangi jis turi būti filosofija, tėra bendros kalbos, kai vis kartojami tokie žodžiai kaip „jėgos", „santykiai", „įvairūs sąryšiai", tačiau neprieinama prie nieko apibrėžta. Tas pat yra ir dvasios srityje; dvasios metafizika iš dalies yra tokia, kad ji yra tam tikra ypatinga organizacija, kurios dėka atsiranda jėgos, vadinamos pojūčiu, suvokimu ir t. t., – ir tai yra nuobodžios šnekos, kurios nieko negali paaiškinti, o tik fiksuoja reiškinius bei suvokimus ir apie juos samprotauja, bet jų „savaime" irgi paverčia tam tikromis jėgomis, apibrėžtimis, kurių vidinės pusės mes nuodugniau nepažįstame. Apibrėžimas ir pažinimas moralės srityje irgi krypsta į tai, kad žmonių veiksmai aiškinami vadinamaisiais prigimtiniais jų potraukiais ir polinkiais. „Savaime" čia turi formą gamtiškumo, vadinamo savimeile, savanaudiškumu arba socialiniu polinkiu; teigiama, kad gyventi reikia pagal prigimtį. Ši „prigimtis" nusakoma tik bendrais išsireiškimais ir apibūdinimais, tokiais kaip Rousseau „prigimtinė būklė". Tai, kas čia vadinama vaizdinių metafizika, yra Locke'o empirizmas, siekiantis atskleisti vaizdinių kilmę ir jų atsiradimą sąmonėje, kuri suprantama kaip pavienė sąmonė, ir kaip ji, įveikusi nesąmoningą būseną, ateina į pasaulį ir lavėja kaip juslinė sąmonė. Šią išorinę kilmę ir atsiradimą ši metafizika painioja su dalyko tapsmu ir sąvoka. Jeigu, pavyzdžiui, į neapibrėžtą klausimą „Iš kur atsiranda vanduo? kas yra vandens tapsmas?" būtų atsakoma, kad vanduo trykšta iš kalnų arba jį atneša lietus, tai toks atsakymas atitiktų ano filosofavimo dvasią. Trumpai tariant, šioje filosofijoje įdomus tik neigimas, o apie pozityvią prancūzų filosofiją negali būti nė kalbos.

Todėl pats šis neigimas priklauso kultūros sričiai; apie švietimą mes čia nekalbame. Tai, kas prancūzų filosofiniuose veikaluose, kurie šiuo atžvilgiu yra svarbūs, kelia nuostabą, yra nepaprasta sąvokos energija ir jėga, nukreipta prieš esamą padėtį, prieš tikėjimą, prieš tūkstantmetę autoriteto valdžią. Čia stebina charakteris, kuris yra charakteris jausmo, išreiškiančio giliausią pasipiktinimą visais tais įsigalėjusiais dalykais, kurie savimonei yra svetimi, kurie nori egzistuoti be jos, kuriuose savimonė neranda pati savęs, stebina įsitikinimas proto tiesa, kuri varžosi su visu tolimu intelektualiniu pasauliu ir neabejoja jo sunaikinimu. Šis įsitikinimas nugalėjo visus prietarus ir pasiekė pergalę. – Pozityvus dalykas čia tėra vadinamosios netarpiškai akivaizdžios tiesos, esančios sveikame žmogaus protė, kuriame nieko nėra, išskyrus šias tiesas ir reikalavimą surasti save patį, ir kuris neviršija šios formos.

Prancūzų ateizmas, materializmas ir natūralizmas, viena vertus, apimtas gilaus ir maištingo jausmo, sukyla prieš sąvokos neturinčias prielaidas ir pozityvių dalykų galiojimą religijoje, susiedamas tai su teisinėmis bei moralinėmis apibrėžtimis ir pilietine santvarka, stoja prieš visa tai ne lengvabūdiškai skanduodamas lozungus, o sveiku žmogaus protu ir sąmojingu rimtumu; antra vertus, šis materializmas atsiranda iš siekimo suvokti absoliutą ir kaip tai, kas esama ir mąstoma, ir kaip absoliučią vienybę, ir tai yra siekimas, kuris neigia tikslo sąvoką ir gamtos srityje (taigi gyvybės sąvoką), ir dvasios srityje (taigi dvasios ir laisvės sąvoką), prieina tik prie savyje neapibrėžtos gamtos, pojūčio, mechanizmo, egoizmo ir naudos abstrakcijų. – Prancūzai savo valstybės sutvarkyme rėmėsi abstrakcijomis, bet tai buvo visuotinės mintys, kurios neigė tikrovę; anglai, priešingai, rėmėsi konkrečia tikrove, beformiu savo santvarkos pastatu, net ir jų rašytojai nepakilo iki visuotinių principų.

Reikia paminėti dvi kryptis, kurios labiausiai svarbios kultūros požiūriu, – prancūzų filosofiją ir *Švietimą.* Tai, ką Lutheris pradėjo tik širdyje, jausme, – dvasios laisvė, kuri, ne-

žinodama paprastų savo šaknų, savęs nesuvokia, – tatai yra pati visuotinybė; bet koks turinys išnyksta mintyje, mintis užpildo save pati savimi. – Prancūzai iškėlė visuotines apibrėžtis bei mintis ir jų tvirtai laikėsi: tai visuotiniai principai kaip paties individo įsitikinimas jame pačiame. Laisvė tampa pasaulio būsena, susisieja su pasauline istorija ir tampa jos epocha: tai konkreti dvasios laisvė, konkretus visuotinumas; karteziškoji filosofija buvo abstrakti metafizika, o dabar mes turime to, kas konkretu, principus. Vokiečiai kelia didelį triukšmą; jie dar nori paaiškinti tą ir aną ir prieina prie kokio nors vargano reiškinio ir atskirumo. Prancūzai rėmėsi visuotinumo mąstymu, o vokiečių sąžinės laisvė – sąžine, kuri moko, viską tikrina ir išsaugo gėrį; jie susitiko arba, kitaip tariant, pasuko tuo pačiu keliu, tik prancūzai, tarsi praradę sąžinę, taip tiesiai viską ir supranta, sistemiškai laikosi vienos apibrėžtos minties, fiziokratinės sistemos, o vokiečiai nori pasilikti atsitraukimo galimybę ir, remdamiesi sąžine, tyrinėja, ar jie turi teisę. Prancūzai su spekuliatyvia sąvoka kovojo sąmoju, vokiečiai – sampročiu. Prancūzams, visai kitaip negu anglams, škotams ir net vokiečiams, būdingas gilus, gyvybingas, visa apimantis filosofinis poreikis, bendras, konkretus požiūris į visatą, visiška nepriklausomybė ir nuo bet kokio autoriteto, ir nuo bet kokios abstrakčios metafizikos. Šis metodas yra toks: plėtojama remiantis vaizdiniu, širdimi; tatai yra didi pažiūra, kuri visuomet prieš akis turi visumą ir siekia ją išlaikyti ir pasisavinti.

Šita sveika žmogaus nuovoka, sveikas protas, su turiniu, įgytu iš žmogaus širdies, iš natūralaus jausmo, dabar atsigręžia prieš religiją, prieš įvairius jos momentus; viena vertus, pirmiausia šis protas stoja prieš religijos sritį, ir stoja įvairiais aspektais, pirmiausia prieš pozityvią religiją, prieš prietarų ir hierarchijos grandines, o antra vertus, kaip vokiečių Švietimas, jis stoja prieš protestantų religiją, kadangi ji savo turinį įgijo iš apreiškimo, iš bažnytinio apibrėžtumo apskritai. Viena kryptis sukyla prieš autoriteto formą apskritai, ki-

ta – prieš turinį. Su turiniu ši mąstymo forma gali visai lengvai susidoroti, kadangi ji nėra tai, kas suprantama kaip protas, ji turi būti vadinama sampročiu; o sampročiui lengva atskleisti prieštaravimus galutiniame pamate to, ką gali pagauti tik spekuliacija. Samprotis pritaikė savo mastelį religiniam turiniui, atskleidė jame prieštaravimus ir paskelbė jį niekiniu; tokiu pat būdu samprotis elgiasi su bet kuria konkrečia filosofija. Taip elgėsi ir vokiečių, ir prancūzų filosofija, pirmoji kovodama su liuteronų, antroji – su katalikų religija.

Kas dabar iš viso to liko, yra tai, kas vadinama *teizmu*, tikėjimu apskritai; tai turinys, kuris labai bendru pavidalu išliko daugelyje teologijų, tai tas turinys, kurį galima rasti ir musulmonų religijoje. Tačiau samprotaujantis protas, šitaip stojęs prieš religiją, nuėjo toliau ir virto materializmu, ateizmu ir natūralizmu. Bet neskubėkime švaistytis ateizmo apibrėžtimi; juk kaip dažnai individui, kurio vaizdiniai apie Dievą skiriasi nuo kitų žmonių turimų Dievo vaizdinių, prikaišiojamas netikėjimas arba net ateizmas. Tačiau šiuo atveju filosofija iš tikrųjų išsirutulioja į ateizmą, ir tai, kas turėtų būti laikoma galutiniu, veikliu, veikiančiu pradu, joje apibrėžiama kaip materija, gamta ir t. t.; galima sakyti, kad tai apskritai yra spinozizmas, kuriame galutiniu dalyku laikomas substancijos vienis. Tatai ypač būdinga prancūzų filosofijai. Tačiau kai kurie prancūzai, pavyzdžiui, Rousseau, neturi būti priskiriami prie ateistų; jo veikale „Vikaro tikėjimo išpažinimas“[612] išdėstytas visiškai toks teizmas, koks būdingas ir vokiečių teologams. Kiti prancūzų filosofai aiškiai pasuko į natūralizmą; šiuo atveju ypač paminėtinas Mirabaud veikalas „Gamtos sistema“. Mintys yra labai paviršutiniškos, galutinis žodis yra *le grand tout de la nature;* bendros mintys pasikartoja visais įmanomais būdais, pats jų išdėstymas blankus.

Tai, kas vadinama prancūzų filosofija: Voltaire'as, Montesquieu, Rousseau, d'Alambert'as, Diderot, ir kas vėliau pasirodė Vokietijoje kaip Švietimas, taip pat tai, kas smerkiama kaip

ateizmas, – visa tai galima suskirstyti į tris kryptis: 1) negatyviąją, kuriai daugiausiai buvo prikaišiojama, 2) pozityviąją, 3) filosofinę, metafizinę.

1. Negatyvioji kryptis

Prancūzų filosofijoje esama *negatyviosios* krypties, nukreiptos prieš visa, kas pozityvu; egzistuojančių pozityvių dalykų atžvilgiu ji yra griaunanti, nusistačiusi prieš religiją, įpročius, papročius, nuomones, prieš įstatyminės tvarkos būklę, valstybės institucijas, teisinę priežiūrą, valdymo būdą, politinį ir juridinį autoritetą, valstybės konstituciją, taip pat ir prieš meną. Blankiu pavidalu tatai pasirodė Vokietijoje kaip Švietimas. Ir šį negatyvumą, kaip ir viską, reikia pripažinti kaip teisėtą dalyką. Jo substancialumas yra tas, kad tai yra protingo instinkto puolimas, nukreiptas prieš išsigimimo būseną, apskritai prieš visuotinį ir visišką melą, pavyzdžiui, prieš sustabarėjusios religijos pozityvumą. Religija mes vadiname tvirtą tikėjimą, įsitikinimą Dievo buvimu; nuo klausimo, ar tai yra tikėjimas krikščionybės mokymu, mes daugmaž abstrahuojamės. Tačiau kalbėdami apie šį religijos puolimą, mes turime mąstyti kažką visiškai kita. Šis religijos pozityvumas yra proto negatyvumas. Turi būti neišleidžiama iš akių esama religijos būklė – jos galybė ir puikybė, papročių sugedimas, godumas, garbės troškimas, prabanga; tačiau buvo reikalaujama visa tai vertinti pagarbiai. Tai buvo baisiausias formalizmas ir mirtis, kuria virto pozityvioji religija, taip pat ir žmonių visuomenės ryšiai, teisės institucijos, valstybės valdžia. – Taigi prancūzų filosofija stojo ir prieš valstybę. Ji puolė nepamatuotas nuostatas ir prietarus, ypač pilietinės visuomenės, dvarų papročių ir valstybės valdininkų sugedimą, atskleidė bei pavaizdavo tai, kas bloga, juokinga, niekšiška, išjuokė visokią veidmainystę ir neteisingumą, žadino žmonėse panieką ir neapykantą, abejin-

gą širdies ir proto nusistatymą pasaulio stabų atžvilgiu, kviesdama jausmą ir dvasią tam priešintis.

Mes turime pripažinti tą prieštaravimą, kuris iš tikrųjų egzistavo; senosios institucijos, kurioms nebebuvo vietos išsiskleidusiame įsisąmonintos laisvės ir žmogiškumo jausme, kurias palaikantis pagrindas šiaip jau buvo abipusis širdingumas ir savimonės apsvaigimas bei patybės neturėjimas, institucijos, kurios nebeatitiko jas įsteigusios dvasios, o dabar, išaugus mokslinei kultūrai, privalėjo galioti ir protui kaip kažkas šventa ir teisinga, – šį formalizmą prancūzų filosofai sugriovė. Reikia tik įsivaizduoti tai, ką šitie rašytojai parodė, kad pasipiktintum tokiu nedorovingumu. Jų išpuoliai grindžiami tai samprotavimais, tai sąmoju, tai sveiku žmogaus protu, jie nėra nukreipti prieš tai, kas vadinama religija. Ši liko nepaliesta ir buvo rekomenduojama gražiai ir iškalbingai.

Taigi ši negatyvioji kryptis griovė ir naikino tai, kas savyje jau buvo sugriuvę. Mums lengva priekaištauti prancūzams, kad jie puolė religiją ir valstybę. Tačiau pabandykime įsivaizduoti pasibaisėtiną visuomenės būklę, skurdą ir niekšiškumą to meto Prancūzijoje, ir būsime priversti pripažinti tą nuopelną, kuris jiems priklauso. Dabar veidmainystė, šventeiviškumas, tironija, kuri mato, kad iš jos atimtas jos grobis, silpnaprotystė gali sakyti, kad prancūzų filosofai užsipuolė religiją, valstybę ir papročius. Tačiau kokią religiją! Tai buvo ne Lutherio išgryninta religija, o gėdingiausi prietarai, dvasininkijos savivalė, kvailumas, pažiūrų nedorumas, o svarbiausia, turto švaistymas ir pasinėrimas žemiškose gėrybėse, esant visuotiniam skurdui. Kokią valstybę! Juodžiausia ministrų, jų mergšių, žmonų, kamerdinerių valdžia, tad milžiniška mažų tironų ir dykaduonių armija laikė savo dieviškąja teise grobstyti valstybės iždą ir siurbti tautos prakaitą. Begėdiškumas, neteisingumas pasiekė neįtikėtiną mastą, papročiai tik atitiko institucijų pakrikimą. Mes matome individų beteisiškumą teisiniu ir politiniu atžvilgiu, taip pat beteisiškumą sąžinės ir minties požiūriu.

Jeigu kalbėsime apie valstybę, tai svarbu, kad šie filosofai visiškai negalvojo apie revoliuciją, o norėjo ir reikalavo reformų, bet iš esmės subjektyviai, – norėjo, kad vyriausybė pašalintų piktnaudžiavimus, kad skirtų sąžiningus žmones, kurie galėtų pagerinti padėtį; tokio pobūdžio buvo tie pozityvūs dalykai, apie kuriuos jie kalbėjo ir kurie, pasak jų, buvo būtini; jie norėjo, kad princai būtų gerai išauklėti, kad ministrai būtų padorūs žmonės, kad monarchai būtų taupūs ir t. t. Prancūzijos revoliuciją neišvengiamai sukėlė kietas prietarų atkaklumas, pirmiausia puikybė, visiška minčių stoka ir gobšumas. Filosofai galėjo turėti tik tam tikrą abstrakčią idėją, tik bendrų minčių apie tai, kaip turėtų būti, bet negalėjo nurodyti jų įgyvendinimo būdo. Konkretūs įsakymai buvo vyriausybės reikalas, ji konkrečia forma turėjo nurodyti reikiamus institucijų pakeitimus ir reformas; tačiau ji to nesuprato.

Tai, ką prancūzų filosofai priešino šiai baisiai suirutei ir ką jie teigė, buvo bendra mintis, kad žmonės neturi būti profanai – nei religijoje, nei teisėje; todėl religijos srityje neturi būti uždaros, ribotą dvasininkų skaičių apimančios hierarchijos, lygiai kaip teisės srityje neturi būti išskirtinės kastos ir visuomenės (nei juridinio luomo), kuri laikytų savo nuosavybe žinojimą to, kas amžina, dieviška, tikra ir teisinga, o kitiems žmonėms ši kasta įsakinėtų ir nurodinėtų; priešingai, žmogaus protas turi teisę pats duoti savo sutikimą ir išsakyti savo sprendimą. Galima kaip profanus traktuoti barbarus – barbarai kaip tik ir yra profanai; tačiau kaip profanus traktuoti mąstančius žmones yra labai neteisingas dalykas. Šie žmonės didžią subjektyvaus pažinimo teisę, teisę turėti savo požiūrį ir įsitikinimą didvyriškai išsikovojo savo genijumi, jausmo šiluma, ugnimi, dvasia ir narsa. – Tatai yra abstrakčios minties fanatizmas. Mes, vokiečiai, pirma, esame pasyvūs atžvilgiu to, kas egzistuoja, mes tai pakenčiame; antra, jeigu tai sugriaunama, tai mes irgi esame pasyvūs: tai sugriovė kiti, mes su tuo susitaikome, leidžiame tam įvykti.

Frydrichas II Vokietijoje irgi pasidavė šiai įtakai ir parodė

tiems laikams retą pavyzdį. Vokietijoje gana paplito prancūzų dvaro papročiai, operos, sodai, rūbai, bet ne filosofija; tačiau dvasios, sąmojo forma daug dalykų iš tos filosofijos pateko į šią aukštuomenę ir išstūmė daugelį blogų ir barbariškų įpročių. Frydrichas II, kuris nebuvo auklėjamas nuobodžiomis psalmėmis, kuriam nereikėjo kasdien atmintinai išmokti bent keletą jų, kuris nestudijavo barbariškos Wolffo metafizikos ir logikos (ką jis galėjo rasti Vokietijoje, jei ne Gellertą?), žinojo didžius, nors formalius ir abstrakčius, religijos ir politikos principus ir valdė pagal juos esamomis aplinkybėmis. Jo tautoje nebuvo kitokio poreikio; negalima reikalauti, kad jis būtų tos tautos reformatorius, revoliucionierius, nes žmonės nereikalavo valstybės kitokios būklės, teisėtvarkos viešumo. Jis įvedė tai, kas buvo tapę poreikiu, – religinę toleranciją, įstatymų leidybą, teisėsaugą gerinančias naujoves, taupų valstybės iždo naudojimą; iš varganos vokiečių teisės nebeliko nė šešėlio. Jis iškėlė valstybės tikslą ir šitaip panaikino valstybėje visas privilegijas, vokiečių partikuliarines teises, grynai pozityvią teisę. Kvaila, kai dabar šventeiviškumas ir netikras vokiškumas užsipuola, nori sumenkinti, net diskredituoti, pateikti kaip tuščią puikavimąsi ar bjaurumą šį didį reiškinį, kurio poveikis buvo be galo didelis; tai, kas pretenduoja į vokiškumą, turi būti protinga.

2. Pozityvioji kryptis

Tvirtinantis šio filosofavimo turinys, šiaip ar taip, nepatenkina nuodugnesnio reikalavimo. Pagrindinė apibrėžtis tame, ko čia mokoma, yra, taip kaip škotų filosofijoje ir pas mus, prielaida, kad žmoguje glūdi pradiniai teisės jausmai, tokie kaip geranoriškumas, socialiniai polinkiai; tie jausmai turi būti lavinami. – Pozityvus žinojimo apskritai ir teisės šaltinis apskritai įžvelgiamas žmogaus prote ir visuotinėje žmogaus sąmonėje, jo sveikoje nuovokoje, bet ne sąvokos forma. Šiaip ar

taip, yra nuostabu matyti, kad tiesos išsakomos kaip visuotinės mintys, kurios yra be galo svarbios todėl, kad tai yra žmogaus išankstiniai sprendiniai (Vorurteile): kad žmogus savo širdyje turi teisės, žmonių meilės jausmą, kad religija, tikėjimas nėra priverstiniai, kad nuopelnai, talentas, dorybė yra tikrasis kilmingumas ir t. t. – Pagrindinis klausimas, labiausiai paplitęs tarp vokiečių, buvo žmogaus paskirtis, ir šiuo atveju turėta galvoje dvasios prigimtis. Beje, nagrinėjant dvasinius reiškinius, turi būti grįžtama prie šios prigimties. Tačiau ieškant dvasios prigimties, šitos žmogaus paskirties, remiamasi suvokimu, stebėjimu, patyrimu: esą egzistuoja tokie ir tokie potraukiai. Apie visuomenės, valstybės būtinumą sprendžiama iš to, kad mes turime bendravimo potraukį. Tatai yra apibrėžtys mumyse pačiuose, tačiau mes jų nepažinome jų būtinume. Be to, toks potraukis laikomas gamtiniu; taigi jis čia yra neapibrėžtas savyje, savo apribojimą jis įgyja tik kaip visumos momentas.

Pažinimo požiūriu mes čia randame labai bendras, paviršutiniškas mintis (visuomet tokias pat geras kaip mūsų, bet sąmojingesnes už mūsų), kurios turinio požiūriu privalėjo būti konkrečios ir buvo tokios, bet jos suprantamos taip paviršutiniškai, kad yra nepakankamos pagrįsti tai, ką jomis norima pasakyti. Antai šie filosofai teigia, kad gamta yra visuma, kad joje viską apibrėžia dėsniai, įvairių judėjimų sąveika, priežasčių ir padarinių grandinė ir pan., kad viskas kyla iš įvairių savybių, materijų, daiktų sąryšių. Tatai yra bendros frazės, kuriomis galima užpildyti ištisas knygas, tačiau greitai pasirodo, kad jos yra nepatenkinamos.

a. „Gamtos sistema“

Prie tokių knygų priklauso „Gamtos sistema“ („Système de la Nature“), pagrindinis veikalas, parašytas vokiečio, barono *Hollbacho* Paryžiuje, kuris buvo visų anų filosofų centras. Montesquieu, d'Alambert'as, Rousseau kurį laiką sukosi jo ra-

telyje; nors jie visi piktinosi esama tvarka, tačiau labai skyrėsi vienas nuo kito. Knyga „Gamtos sistema" greitai nusibosta, nes joje kartojami tie patys bendri vaizdiniai; tatai nėra prancūziška knyga, nes jai trūksta gyvumo.

α. „Visata pasirodo esanti ne kas kita, o tam tikras begalinis *materijos* ir *judėjimo* telkinys (Descartes'as), tam tikra nenutrūkstama priežasčių ir padarinių grandinė, kai kurios priežastys netarpiškai paliečia mūsų jusles, o kitos mums yra nežinomos, nes jų poveikiai, kuriuos mes suvokiame, per daug nutolę nuo savo priežasčių. Įvairios anų materijų savybės, įvairiopi jų junginiai ir veiksmai, kurie yra tų junginių padariniai, mums yra esmės *(essences)*. Iš šių esmių įvairumo atsiranda įvairios tvarkos, rūšys, sistemos, kurias įgyja daiktai ir kurių bendra suma – *le grand tout* – yra tai, ką mes vadiname gamta."[613] Taip jis, pasak Aristotelio žodžių apie Ksenofaną, įžvelgė dangaus mėlynę, t. y. būtį.[614]

β. Viskas yra judėjimas, materija juda pati, alus rūgsta, siela jaudinasi (aistros).[615]

γ. „Vienintelis gamtos reiškinių ir nepaliaujamo jų atsiradimo ir išnykimo įvairumo pagrindas yra judėjimo ir jo materijos įvairumas."[616] Dėl skirtingų kombinacijų, modifikacijų, persitvarkymų atsiranda kitas daiktas. – „Materijos arba linkusios jungtis viena su kita, arba neturi jungimosi gebėjimo. Fizikai tuo grindžia *trauką* ir *atostūmį*, simpatiją ir antipatiją, gimininingumą ir santykį, moralistai – neapykantą ir meilę, draugiškumą ir priešiškumą."[617] – Dvasia, tai, kas nekūniška, prieštarauja judėjimui, kūno santykių erdvėje kitimui.[618]

b. Robinet

Kita pagrindinė knyga yra dar pavojingesnė; tai – *Robinet* veikalas „Apie gamtą". Joje vyrauja visiškai kita, nuodugnumo, dvasia; dažnai mus užkrečia tas gilus rimtumas, kuris slypi šiame žmoguje.

Jis pradeda taip: „Egzistuoja *Dievas,* t. y. visumos, kurią mes

vadiname gamta, fenomenų priežastis. Kas yra Dievas? Mes to nežinome ir esame pasmerkti niekada to nežinoti. Mes negalime jo pažinti, nes neturime tam priemonių. Mes galime ant šventyklų užrašyti: „Nežinomajam Dievui".[619] Tai yra tas pat, kas sakoma ir šiandien: esą negali būti jokio perėjimo nuo baigtinių prie begalinių dalykų. „Tvarka, kuri viešpatauja visatoje, nėra regimas jo išminties pavidalas, lygiai kaip mūsų silpnaprotystė nėra jo intelekto paveikslas."[620] – Tačiau ši pirmoji priežastis, Dievas, yra veikianti, ji sukūrė gamtą; vienintelis galimas pažinimas yra gamtos pažinimas. Gamtos veikla irgi yra viena, taip kaip vienas yra Dievas. Tai, kas čia suprantama kaip veikla, reiškia, kad visur glūdi užuomazgos; viskas yra organinės esybės, kurios save gimdo. Niekas nėra atskirai, viskas yra susiję, sąryšinga ir harmoninga.[621]

Robinet apžvelgia augalus, gyvūnus, taip pat metalus, elementus, ir siekia parodyti, kad gyvose būtybėse glūdi *gemalai*, kad ir metalai dėl jiems būdingos vidinės struktūros savyje yra sutvarkyti. Taip pat ir oras privalo turėti savo gemalą, kuris įgyja tikrovę tik todėl, kad jis minta vandeniu, ugnimi ir t. t.[622] Gemalu Robinet vadina paprastą formą savyje, substancialią formą, sąvoką. Nors jis tatai siekia įrodyti pernelyg remdamasis jusliniais dalykais, bet tai darydamas jis remiasi savyje konkrečiu principu, forma pačia savaime.

Jis kalba ir apie *gėrį* bei *blogį* pasaulyje. Jo nagrinėjimo rezultatas yra tas, kad gėris ir blogis atsveria vienas kitą; iš šios pusiausvyros kyla pasaulio grožis.[623] Kad paneigtų nuomonę, jog puikių dalykų pasaulyje yra daugiau, jis sako, kad viskas, į ką mes redukuojame gėrį, glūdi tiktai tam tikrame pomėgyje, malonume, pasitenkinime. Tačiau pirma turi eiti tam tikras poreikis, trūkumas, skausmas, kurių įveika yra pasitenkinimas.[624] Tai yra ne tik empiriškai teisinga mintis, bet ir joje glūdi užuomina į tai, kad bet kokią veiklą skatina tik prieštaravimas.

3. Konkrečios visuotinės vienybės idėja

Prancūzų filosofijos rezultatas yra tas, kad ji atkakliai siekia išlaikyti visuotinę vienybę, tačiau ne abstrakčią, o konkrečią. Antai Robinet teigia visuotinę organinę gyvybę, vienalytį atsiradimo būdą. Tokį konkretumą jie vadina gamta, virš kurios iškelia Dievą, bet kaip tai, kas nepažinu; visi predikatai, kuriais Dievas nusakomas, yra netinkami. Reikia pripažinti, kad šioje filosofijoje pasitaiko didžių konkrečios vienybės vaizdinių, kurie prieštarauja abstrakčioms metafizinėms samprotčio apibrėžtims, kaip antai gamtos vaisingumo vaizdinys. Antra vertus, tas dalykas, kuris privalo galioti, turi remtis esamu duotumu ir nebūti joks anapusis autoritetas. Visoje šioje filosofijoje glūdi dvi apibrėžtys – idėjos konkretumas ir dvasios buvimas joje. Tačiau tiktai tikrai esamos gyvybės siekimas įgijo formas, kurios, kaip apylankos, pačios tapo vienašališkos. Šitame vienybės, tačiau konkrečios vienybės, siekime taip pat glūdi tolesnis turinio įvairumas.

Savo *teorinėje* filosofijoje prancūzai nukrypo į materializmą arba natūralizmą. Juk samprotčio poreikis, abstraktus mąstymas, įgalinantis iš principo, kurio tvirtai laikomasi, ištraukti toliausiai siekiančias išvadas, juos skatino nustatyti vieną principą kaip galutinį, tačiau jis turi būti toks, kad kartu išreikštų tikrą buvimą ir būtų visiškai artimas patyrimui. Tokiu vieninteliu tikru dalyku jie laiko pojūtį ir materiją, į kuriuos sugrąžina bet kokį mąstymą, bet kokią moralę kaip grynas jutimo atmainas.

a. Šiam vienašališkumui priklauso *sentir* ir *penser* prieštara arba jų tapatumas, nes pastarasis, mąstymas, yra tik pirmojo, jutimo, rezultatas, tačiau ši priešpriešа čia nesuvienijama Dieve, kaip tai darė Spinoza ir Malebranche'as. Vienybės, kurias sukūrė prancūzai, buvo vienašališkos. Išplėtota teorija tapo viso mąstymo kildinimas iš pojūčių, tam tikru atžvilgiu su tuo susidūrėme Locke'o filosofijoje. – Robinet irgi aptaria mąstymo ir jutimo prieštarą ir sustoja prie to, kad dvasia ir kūnas

yra neatskiriami, bet jų vienybės būdas nepaaiškinamas.[625] – „Gamtos sistema“ pasižymi ypač lėkštu mąstymo redukavimu į pojūtį. Pagrindinė mintis tokia: „Abstrakčios mintys čia yra tik naudojimasis objektų suvokimais.“[626] Taip filosofija perėjo į materializmą, kaip tai liudija ir *La Mettrie* veikalas „Žmogus mašina“. Bet kokia mintis, bet koks vaizdinys turi prasmę tik tada, kai jie suprantami kaip materialūs; egzistuoja tik materija.

Šiam požiūriui didieji protai priešpriešino jausmą žmogaus krūtinėje, savisaugos instinktą, geranoriškus polinkius kitų atžvilgiu, bendravimo potraukį, kurį ir Pufendorfas deda savo teisės sistemos pagrindan. – Tuo remdamiesi, šie protai išsakė labai daug puikių minčių. Antai *Montesquieu* savo gražioje knygoje „Įstatymų dvasia“, apie kurią Voltaire'as sakė, kad ji yra *esprit sur les lois,* valstybių santvarkas traktavo tuo aukštu požiūriu, kad santvarka, religija, viskas, kas yra valstybėje, sudaro tam tikrą visybę.

b. Šitas redukavimas *Helvecijaus* filosofijoje turi tą formą, kad jeigu moraliniame žmoguje ieškoma tam tikro vieno principo, tai Helvecijus tą principą vadina *savimeile* ir siekia parodyti, kad visko, ką mes vadiname dorybe, apskritai visos veiklos, įstatymų, teisės pagrindas yra savimeilė, egoizmas, kuriuose visa tai ištirpsta.[627] Šis principas yra vienašališkas, nors toks „Aš pats“ ir yra esminis momentas. Tai, ko aš noriu, kas iškiliausia, švenčiausia, yra *mano* tikslas. *Aš* turiu tame būti, *Aš* turiu tam pritarti, *Aš* turiu tai laikyti geru dalyku. Su bet kokiu pasiaukojimu visuomet susijęs pasitenkinimas, savęs paties suradimas. Šis patybės momentas, subjektyvioji laisvė visada turi būti. Jeigu tai suprantama vienašališkai, tai galima prieiti prie išvados, kuri sugriauna viską, kas šventa; bet tas pat atsitinka ir su pačia iškiliausia, kokia tik gali būti, morale. Savo sąmojinga analize Helvecijus siekia iš savimeilės konstruoti visas dorybes; mums ši analizė yra įdomi.

Svarbiausias viso šio filosofavimo momentas yra tas, kad bet kuriame pažinime turi dalyvauti pats žmogus, ir šie filo-

sofai paskelbė karą bet kokiam valstybės ir Bažnyčios autoritetui, ypač abstrakčiai minčiai, neturinčiai mumyse jokios esamos prasmės. Šioje filosofijoje dvejopai atsiskleidžia subjektyviosios laisvės, žmogiškumo momentas: pirma, neturi būti jokių neišmanėlių; sava patybė, žmogaus dvasia yra šaltinis to, ką jis turi gerbti; antra, turinys turi būti esamas; *mano* turinys turi būti konkretus, esamai duotas. Šitas konkretumas buvo pavadintas *protu,* kurį kilniausieji iš šių žmonių gynė su didžiausiu susižavėjimu ir užsidegimu. Mintį, įsitikinimo ir sąžinės laisvę manyje jie iškėlė kaip tautų vėliavą. Jie sakė žmogui: „Po šiuo ženklu tu nugalėsi", nes jie matė vien tai, kas buvo padaryta po kryžiaus ženklu, kas po šiuo ženklu buvo paversta tikėjimu, teise, religija, nes jie matė, kaip kryžiaus ženklas buvo išniekintas. Juk po kryžiaus ženklu nugalėjo melas ir apgaulė, po šiuo antspaudu institucijos sustabarėjo visokiose niekšybėse, taigi šis ženklas buvo įsivaizduojamas kaip bet kokio blogio visuma ir šaknis. Tad jie tik kitu būdu įvykdė Lutherio reformaciją. – Šis konkretumas turėjo keletą formų: socialinių polinkių formą praktikos srityje, gamtos dėsnių – teorijos srityje. Tatai yra absoliutus potraukis surasti savyje, žmogaus dvasioje, gerą kompasą, kuris jai būtų imanentiškas. Žmogaus dvasia priversta turėti savyje tvirtą atramos tašką, jeigu ji pagaliau nori būti pati savyje, jeigu ji bent savo pasaulyje nori būti laisva.

c. Trečias momentas yra tas, kad, kalbant apie praktikos sritį, dar reikia pastebėti tą atskirą dalyką, jog kai principu buvo padarytas teisės jausmas, konkreti praktinė dvasia, apskritai žmoniškumas, laimė, tai šis principas, suprantamas kaip visuotinis, nors ir turėjo minties formą, tačiau pati mintis nebuvo turinys. Konkretus turinys, pavyzdžiui, net religinis, arba geranoriški polinkiai, socialumas, gali turėti minties formą, tačiau kadangi jis yra pasemtas iš mūsų polinkio, vidinės įžvalgos, tai jis nėra mintis. Tačiau būdavo ir taip, kad grynasis mąstymas iškeliamas kaip principas ir kaip turinys, nors ir šiuo atveju šiam turiniui trūko tikros formos, savo turimos

formos sąmonės; juk čia lieka nepažinta, kad šis principas yra mąstymas. Mes matome, kad šis principas reiškiasi valios, praktinio elgesio, teisės srityje ir yra suprantamas taip, kad kaip pagrindas iškeliama ir įsisąmoninama tai, kas žmoguje yra vidujiškiausia, jo vienybė su savimi, todėl žmogus savyje įgyja begalinį stiprumą. Tatai yra tas dalykas, kurį *Rousseau* tam tikru požiūriu išsakė apie valstybę. Jis klausė, koks yra absoliutus valstybės pateisinimas. Kas yra valstybės pagrindas? Užvaldymo ir sujungimo teisę, sutvarkymo, valdančiųjų ir valdomųjų santykio teisę, pasidavimo valdymui teisę jis iš dalies supranta taip, kad istoriškai tai remiasi prievarta ir priespauda, užkariavimu, privačia nuosavybe ir t. t.[628]

α. Tačiau šio pateisinimo principu jis padaro *laisvą valią*. Ir, neatsižvelgdamas į pozityvią valstybių teisę, jis į minėtą klausimą atsako: žmogus turi laisvą valią, nes „laisvė yra skiriamoji žmogaus savybė. Atsisakyti laisvės reiškia atsisakyti to, kad esi žmogus. Nelaisvė yra visų pareigų ir teisių atsisakymas."[629] Vergas neturi nei teisių, nei pareigų.

β. Taigi *fundamentalus uždavinys* yra toks: „Surasti tokią asociacijos formą, kuri savo bendra jėga gintų ir globotų kiekvieno asociacijos nario asmenybę ir nuosavybę ir kurioje kiekvienas, susijungdamas su visais, vis dėlto būtų pavaldus tik pats sau ir liktų toks pat laisvas, kaip ir anksčiau." Toks yra pagrindinis uždavinys, kurį išsprendžia visuomenės sutartis;[630] sutartis yra tas sąryšis, kuriame kiekvienas yra savo valia. Šiuos, taip abstrakčiai išreikštus, principus galima laikyti teisingais, tačiau juose greitai atsiranda dviprasmybė. Žmogus yra laisvas, tai iš tikrųjų yra substanciali žmogaus prigimtis; ir valstybėje laisvės ne tik neatsisakoma, bet joje laisvė iš tiesų tik ir konstituojasi. Prigimtinė laisvė, laisvės gebėjimas nėra tikroji laisvė; juk tik valstybė yra laisvės įgyvendinimas.

γ. Tačiau čia atsiranda nesusipratimas, susijęs su *bendrąja valia;* jis reiškia tai, kad laisvės sąvoka turi būti suprantama ne kaip atsitiktinė kiekvieno žmogaus savivalė, o kaip protinga

valia, valia savaime ir sau. Bendroji valia netraktuotina kaip sudėta iš visiškai atskirų valių, kurios lieka absoliučios. Kur mažuma turi klausyti daugumos, ten nėra jokios laisvės. Bendroji valia turi būti protinga, net jeigu ji ir nebūtų suvokta. Valstybė nėra toks susivienijimas, kurį sukuria atskirų asmenų savivalė. Neteisingas šių principų supratimas mums nepriimtinas. Mums svarbu vien tai, kad dėl šių principų į sąmonę kaip turinys ateina mintis, jog žmogus savo dvasioje turi laisvę kaip visiškai absoliutų dalyką, kad laisva valia yra žmogaus sąvoka. Kaip tik laisvė yra pats mąstymas; tas, kuris atmeta mąstymą ir kalba apie laisvę, nežino, ką jis sako. Mąstymo vienybė su savimi yra laisvė, laisva valia; mąstymas tik kaip valingas mąstymas yra potraukis įveikti savo subjektyvumą, santykis su esatimi, savirealizacija, nes aš noriu save kaip egzistuojantį sutapatinti su savimi kaip mąstančiu. Valia tik kaip mąstanti valia yra laisva. Taip iškilo laisvės principas, ir jis žmogui, kuris suvokė pats save kaip begalybę, suteikė begalinę stiprybę. – Tatai yra perėjimas į Kanto filosofiją, kuri teoriniu požiūriu padėjo šį principą savo pagrindan. Pažinimas nuėjo į savo laisvę ir į tam tikrą konkretų turinį, į turinį, kurį jis turi savo sąmonėje.

4. Švietimas

Kalbame apie vokiečių filosofiją. Vokiečiai tuo metu ramiai gyveno savo Leibnizo–Wolffo filosofijoje, jos definicijose, aksiomose ir įrodymuose, bet pamažu, padvelkus užsienietiškai dvasiai, jie pradėjo domėtis visais ten atsiradusiais reiškiniais, kruopščiai puoselėti Locke'o empirizmą ir, antra vertus, paliko ramybėje metafizinius tyrinėjimus ir susirūpino tomis tiesomis, kurios yra suprantamos sveikam žmogaus protui, – metėsi į *Švietimą,* į visų daiktų traktavimą jų naudingumo – tos apibrėžties, kurią jie perėmė iš prancūzų – požiūriu. Naudingumas kaip esamų daiktų esmė reiškia tai, kad jie apibrėžiami kaip esantys ne savaime, o kitam; ir tai yra būtinas, bet

ne vienintelis jų apibrėžimo momentas. Filosofiniai šio naudingumo tyrinėjimai nusmuko į tokį glebų populiarumą, kad žemiau nebebuvo galima smukti. Tai buvo nelankstus pedantizmas ir rimtumas. Vokiečiai yra bitės, kurie su visomis tautomis elgiasi teisingai, jie yra sąžiningi prekiautojai, kuriems viskas yra pakankamai gerai ir kurie su visais varo biznį. Visa tai, perimta iš svetimų tautų, prarado tą sąmojingą gyvumą, energiją, originalumą, t. y. tą formą, dėl kurios prancūzų filosofijoje buvo galima užmiršti jos turinį. Vokiečiai, kurie sąžiningai norėjo iš tikrųjų nuodugniai atlikti savo darbą ir sąmojį ir šmaikštumą pakeisti proto argumentais, kadangi sąmojis ir šmaikštumas tikrai nieko neįrodo, tokiu būdu įsigijo tokį tuščią turinį, kad nieko nuobodesnio už šį nuodugnų traktavimą jau negalėjo būti; tokie yra *Eberhardas, Tetensas* ir t. t. *Nicolai, Mendelssohnas, Sulzeris* ir kt. filosofavo daugiausia apie skonį ir dailiuosius mokslus, nes vokiečiai esą turi įsigyti taip pat grožinę literatūrą ir meną. Tačiau šiuo filosofavimu jie pasiekė tik galutinį estetinės minties skurdumą (Lessingas tai pavadino lėkštais plepalais[631]), kaip kad eiliuoti Gellerto, Weiße's, Lessingo kūriniai apskritai irgi pasiekė galutinį poezijos skurdumą. Malonūs ir nemalonūs pojūčiai buvo tas dalykas, kuris pirmiausia buvo aptarinėjamas. Iš šio filosofavimo aš noriu pacituoti tai, ką pateikia Nicolai. – Čia kalbama apie pasitenkinimą, kurį sukelia tragiškų dalykų vaizdavimas tragedijoje:

„Ponas Mose

Gebėjimas turėti polinkį tobulybėms ir vengti netobulybių yra realybė. Todėl šio gebėjimo realizavimas kelia pasitenkinimą, tačiau šis, palyginti su nepasitenkinimu, atsirandančiu iš dalyko traktavimo, gamtoje yra mažesnis.

Aš

Net ir tada, kai aistros stiprumas mums sukelia nemalonius pojūčius, *judėjimas* (kas, jei ne gebėjimas mylėti tobulybes ir t. t., yra šis judėjimas ?), kuris lydi juos, mums dar yra malonus. – Tatai yra stiprumas judėjimo, kurį mes mylime, net jeigu jis ir

23. 567

sužadina skausmingus pojūčius, kurie priešinasi aistros malonumui ir greitai ją nugali. – Išvada irgi tokia pat.

Ponas Mose

Pamėgdžiojime, priešingai, kadangi netobulo objekto čia nėra, džiaugsmas turi imti viršų ir nustelbti mažą liūdesio laipsnį.

Aš

Taigi aistra, kuri nepalieka šių pasekmių, turi būti visiškai maloni. Tokio pobūdžio yra aistrų pamėgdžiojimai, kuriuos sukuria tragedija."[632] –

Tokiais tuščiais ir blankiais tauškalais jie užsiiminėjo. Be to, vokiečiai daug padarė, nagrinėdami tokias filosofines materijas kaip pragaro kančių amžinumas, pomirtinis pagonių likimas, dorumo ir pamaldumo prieštara; prancūzai mažai sau suko galvą dėl tokių dalykų. Baigtines apibrėžtis vokiečiai nukreipia prieš begalybę: prieš Trejybę – teiginį, kad vienas negali būti trys; prieš gimtąją nuodėmę – teiginį, kad kiekvienas pats turi prisiimti savo kaltę ir atsakyti už veiksmus, kuriuos jis padarė savo valia; taip pat ir prieš atpirkimą – teiginį, kad kitas negali perimti bausmės už ne savo kaltę; prieš nuodėmių atleidimą – teiginį, kad buvusio veiksmo negalima padaryti nebuvusiu; ir galų gale prieinama prie bendro teiginio apie žmogaus prigimties nesuderinamumą su Dievo prigimtimi.

Vokiečių Švietimas, kuris, apsiginklavęs samprotiniu rimtumu ir naudingumo principu, be dvasios kovojo su idėjomis, iš pradžių atmetė Wolffo filosofijos metodą, tačiau išsaugojo jos lėkštą turinį, taip pat nusmukdė metafiziką iki galutinės tuštybės, bet Jacobis netikėtai vėl priminė apie visiškai kitokį filosofijos turinį, pirmiausia apie spinozizmą; įtarpinančiam pažinimui, kurį suprato kaip gryną samprotį, „sau" plotmėje jis priešpriešino tikėjimą, t. y. visiškai netarpišką išorinių, baigtinių daiktų, taipogi dieviškų dalykų, tikrumą, ir tokį tikėjimą dieviškumu jis pavadino protu, ir pagaliau Vokietijoje Kantas suteikė naują gyvybingą postūmį filosofijai, kuri jau buvo užgesusi visoje likusioje Europoje.

Viena vertus, mes dabar matome sveiką žmogaus protą, patyrimą, sąmonės faktus, antra vertus, vokišką Wolffo metafiziką, sauso, negyvo sampročio metafiziką. Antai Mendelssohnas orientuojasi į sveiką žmogaus protą ir paverčia jį taisykle. Tai, kas išjudino šitą visišką ramybę ir tikrumą įgijusį autoritetą, kuris net sapnuoti negalėjo, kad gali būti kažkaip kitaip, buvo Mendelssohno ginčas su Jacobiu iš pradžių apie tai, ar Lessingas buvo spinozininkas, o vėliau apie patį Spinozos mokymą. – Ši aplinkybė ir parodė, kaip labai Spinoza apskritai buvo užmirštas ir kokia pabaisa buvo laikomas spinozizmas.

Dabar mes *pereiname prie Vokietijos.* Hume'as ir Rousseau yra du vokiečių filosofijos pradžios taškai. Kartezijus tįsumą priešino mąstymui kaip su savimi vieningam vieniui. Nors jis kaltinamas dualizmu, bet iš tikrųjų jis, kaip ir Spinoza bei Leibnizas, įveikė abiejų pusių savarankiškumą ir kaip aukščiausią dalyką teigė jų vienybę (Dievą). Dievas kaip šita vienybė iš pradžių yra trečias narys ir toliau apibrėžiamas kaip tas, kuriam netinka jokia apibrėžtis. Wolffo samprotis, surištas su baigtiniais daiktais, apskritai jo mokyklinė metafizika ir samprotinis mokslas, platus gamtos stebėjimas, – visa tai, sutvirtėję savo dėsningumų, baigtinio žinojimo požiūriu, atsigręžia prieš begalybę ir konkrečias religijos apibrėžtis, ir jis savojoje *theologia naturalis* neišeina už abstrakcijų ribų, jo sritis yra tai, kas apibrėžta ir išplėtota.

Tačiau dabar atsiranda visiškai kitas požiūris. Begalybė perkeliama į abstrakcijos ir nesuvokiamumo sritį. Nesuvokiamas atsikalbinėjimas! Šiandien jis laikomas švenčiausiu ir teisėčiausiu. Mes matome, kad trečias narys, skirtybių vienybė, apibrėžiama kaip tai, kas nemąstoma, nepažinu, arba, kitaip tariant, tokiu būdu ši vienybė padaroma beminte. Juk ji yra virš bet kokio mąstymo, Dievas čia nėra pats mąstymas; bet ji yra apibrėžta kaip absoliuti konkretybė (mąstymo ir būties vienybė). Dabar mes nuėjome taip toli, kad manome, jog ši vienybė yra tokia, kad ji tiesiog glūdi mąstyme, priklauso sąmo-

nei, taigi ji yra mąstymo objektyvumas, protas kaip vienis ir kaip viskas. Tatai jau vaidenosi prancūzams. Aukščiausioji, apibrėžčių neturinti esybė taip pat gali pleventi virš gamtos, arba gamta, materija gali būti aukščiausia vienybė, – abiem atvejais tai yra pripažinimas konkretumo, kuris kartu priklauso mąstymui. Kadangi žmogaus laisvė buvo iškelta kaip besąlygiškai galutinis dalykas, tai ir pats mąstymas iškyla kaip principas. Laisvės principas ne tik glūdi mąstyme, bet ir yra mąstymo šaknis; šis laisvės principas taip pat yra tam tikras savyje esantis konkretumas, jis kaip principas yra savaime konkretus.

Taip toli pažengė mokslinis ir filosofinis lavinimasis. Kadangi tai, kas pažinu, buvo įnešta į sąmonės sritį ir dvasios laisvė suvokta kaip absoliutas, tai visa tai galima suprasti taip, kad žinojimas visiškai įžengė į baigtinių daiktų sritį. Baigtinių daiktų požiūris tapo ir galutiniu dalyku, o Dievas suvokiamas kaip esantis anapus mąstymo. Pareigos, teisės, gamtos pažinimas yra baigtiniai. Juo daugiau žmogaus protas suvokė save savyje, juo labiau jis tolo nuo Dievo ir platino baigtinių daiktų lauką. Klausimas dabar yra tas, kaip galima vėl atrasti Dievą, kuris anksčiau ir šio periodo pradžioje buvo pripažįstamas vieninteliu tikru dalyku. Žmogus susikūrė tiesos karalystę, už kurios ribų atsidūrė Dievas; tatai yra baigtinės tiesos karalystė. Baigtinumo forma šiuo atveju gali būti pavadinta subjektyviąja forma; laisvė, dvasios ašumas, pažinti kaip absoliutas, iš esmės yra subjektyvūs, tai iš tikrųjų yra mąstymo subjektyvumas. Protas yra vienis ir viskas; kartu jis yra baigtinių daiktų visuma; ši proto laikysena yra baigtinis žinojimas ir baigtinumo žinojimas. Kadangi šis konkretumas (o ne metafizinės abstrakcijos) yra nustatytas, tai dabar iškyla klausimas, kaip jis save formuoja savyje, o po to – kaip jis vėl ateina į objektyvumą arba kaip jis įveikia subjektyvumą, t. y. kaip mąstymas vėl ateina į Dievą. Tatai mes nagrinėsime paskutiniajame filosofijos istorijos periode, aptardami Kantą, Fichte'ę, Schellingą.

Trečias skyrius

NAUJAUSIOJI VOKIEČIŲ FILOSOFIJA

Naujausioji vokiečių filosofija – tai Kanto, Fichte's ir Schellingo filosofijos. Šiose filosofijose revoliucija išreikšta ir išdėstyta forma minties, kurią dvasia besirutuliodama pastaruoju metu pasiekė Vokietijoje; jų seka kaip tik ir yra eiga, kurią įgijo mąstymas. Šioje didžiojoje istorinėje epochoje, kurios pačią giliausią esmę mes pagauname pasaulio istorijoje, dalyvavo tik šios dvi, vokiečių ir prancūzų, tautos, kad ir kaip jos būtų priešingos, arba veikiau kaip tik todėl, kad jos priešingos. Kitos nacijos šioje revoliucijoje nedalyvavo, o jeigu jos, kaip ir jų vyriausybės, ir dalyvavo, tai tik politiškai, ir jų veiksmai nepalietė šios epochos vidinės esmės. Vokietijoje šis pradas prasiveržė kaip mintis, dvasia, sąvoka, o Prancūzijoje jis įsiliejo į tikrovę. Ta tikrovės dalis, kuri pasireiškė Vokietijoje, buvo tam tikras išorinių aplinkybių smurtas ir reakcija į jį.

Filosofija savo uždavinį dabar apibrėžia taip, kad ji turi padaryti savo objektu mąstymo ir būties vienybę ir ją suvokti, toji vienybė yra pagrindinė jos idėja, t. y. ji turi pagauti vidinę būtinumo esmę, sąvoką. *Kanto* filosofija iš pradžių iškėlė formalųjį uždavinio aspektą, tačiau galutinė jos išvada buvo tiktai abstraktus proto absoliutumas savimonėje, todėl, viena vertus, jo filosofija lieka sekli ir blanki, neišeinanti už kritinio bei negatyvaus požiūrio ribų, ir kaip kažko pozityvaus laikosi sąmonės faktų ir nuojautos, kurie išsižada minties ir sugrįžta prie jausmo; bet, antra vertus, jos padarinys buvo *Fichte's* filosofija, kuri savimonės esmę supranta spekuliatyviai kaip konkretų ašumą, tačiau neišeina iš šios subjektyvios absoliutumo formos; šia forma pasiremia *Schellingo* filosofija, bet po to ją atmeta ir iškelia absoliuto idėją, tiesą savaime ir sau.

A. JACOBIS

Prieš pradėdami kalbėti apie Kantą, dar turime kai ką pasakyti apie *Jacobį;* Jacobio filosofija pasirodė tuo pat metu kaip ir Kanto. Jų filosofijų išvados apskritai yra tokios pat, skiriasi tik pradžios taškas ir minties eiga. Išorinis pradžios taškas, skatinęs Jacobio mintį, buvo veikiau prancūzų filosofija (ir vokiečių metafizika), o Kantas rėmėsi daugiau anglų filosofija, Hume'o skepticizmu. Jacobis, kuriam būdinga negatyvi nuostata (tokia pat kaip Kanto), užsiėmė objektyviuoju pažinimo būdo aspektu ir jį tyrinėjo; pažinimą jo turinio požiūriu jis aiškino kaip negalintį suvokti absoliuto. O Kantas nagrinėjo ne turinį; pažinimą jis traktavo kaip subjektyvų, todėl teigė, kad jis negali pagauti esamybės savaime ir sau. – Kas yra tikra? Šis tikrumas turi būti konkretus, esamas, bet negali būti baigtinis. – Tatai yra rėmimasis ankstesne filosofija, jos tęsinys.

Friedrichas Heinrichas Jacobis gimė 1743 m. Diuseldorfe; jis ėjo valstybinę tarnybą Berge, po to Bavarijoje. Mokėsi Ženevoje ir Paryžiuje; pirmajame mieste bendravo su Bonnet, antrajame – su Diderot. Diuseldorfe jis gavo valstybines pareigas ekonomikos ir finansų departamento administracijoje. Prasidėjus Prancūzijos revoliucijai, iš pareigų buvo pašalintas. Tapęs Bavarijos tarnautoju, jis išvyko į Miuncheną, ten 1804 m. buvo paskirtas mokslų akademijos prezidentu, tačiau 1812 m. jis šių pareigų atsisakė, nes Napoleono laikais protestantai buvo kaltinami demagogija. Iki pat gyvenimo pabaigos jis gyveno Paryžiuje; mirė 1819 m. kovo 10 d.[633] Jacobis buvo paties kilniausio charakterio, giliai išsilavinęs žmogus, kuris ilgą laiką buvo atsidėjęs valstybės reikalams ir buvo labai gerai susipažinęs su prancūzų filosofija.

1785 m. jis išleido „Laiškus apie Spinozą", kurie buvo parašyti 1783 m. Knygos išleidimas susijęs su išorinėmis aplinkybėmis; Jacobis filosofavo ne sistemiškai, o tik laiškų forma. Atsitiktinis ginčas su Mendelssohnu, kuris norėjo parašyti Lessingo biografiją, paakino Jacobį išplėtoti savo pažiūras. Jaco-

bis pasiteiravo Mendelssohno, ar jam žinoma, kad „Lessingas buvo spinozininkas."[634] Mendelssohnas labai suirzo, ir dėl to prasidėjo jų susirašinėjimas. Šio ginčo eiga parodė, kad tie žmonės, kurie laikė save specialistais ir, svarbiausia, filosofijos specialistais, kurie savinosi draugystės su Lessingu monopolį, tokie žmonės kaip Nicolai, Mendelssohnas ir kt., nieko nežino apie spinozizmą; atsiskleidė ne tik jų filosofinio požiūrio lėkštumas, bet ir paprasčiausias neišmanymas. Wolffo filosofija tebegyvavo, ir nors ji nusimetė pedantišką formą, bet dėl to dar nepažengė į priekį. Mendelssohnas laikė save ir kitų buvo laikomas didžiausiu filosofu, jo draugai jį šlovino. Tačiau jo „Ryto valandos" tėra sausa Wolffo filosofija, nors šie ponai ir stengėsi savo sausoms abstrakcijoms suteikti giedrą Platono filosofijos formą. Čia kalbama apie malonius ir nemalonius pojūčius, apie tobulybę, apie tai, ką galima mąstyti, o ko ne. Metafizika redukuojama į tai, kas joje skurdžiausia; nelieka jokios tvirtesnės gijos. Anuose laiškuose kartu išryškėjo, kaip giliai buvo užmirštas Spinoza. Meldelssohnas pasirodė visiškai nežinąs net išorinių ir istorinių su Spinozos filosofija susijusių aplinkybių, jau nekalbant apie vidinę jos prasmę.[635] Tai, kad Jacobis paskelbė Lessingą spinozininku ir pagarbiai atsiliepė apie prancūzus, – toks rimtumas šiems ponams buvo tarsi perkūnas iš giedro dangaus. Jie – patenkinti savimi, niekuo neabejojantys ir puikiausiai nusiteikę – labai nustebo, kad ir Jacobis kai ką žino, ir dar apie tokį „negyvą šunį" kaip Spinoza.[636] Šitaip ir buvo prieita prie pareiškimų, kuriuose Jacobis smulkiau išplėtojo savo filosofines pažiūras.

Savo ginče su Jacobiu Mendelssohnas akcentavo pažinimą, tardamas, kad tiesa ir esmė netarpiškai atsiskleidžia mąstyme ir supratime; jis teigė: „Tai, ko aš negaliu mąstyti kaip tikro dalyko, nesukelia manyje iš abejojimo plaukiančio nerimo. Į klausimą, kurio aš nesuprantu, aš negaliu ir atsakyti, jis man yra tarsi ir ne klausimas."[637] Apie tai ir sukasi visa jo mintis. Antai jo Dievo buvimo įrodymas pagrįstas kaip tik šituo mąstymo būtinumu: tikrovė būtinai turi būti mąstoma ir turi

būti tariamas buvimas mąstančiojo arba, kitaip sakant, galimybės tam, kas tikra, būti mąstyme. „Tai, ko jokia mąstanti esybė neįsivaizduoja kaip galimo dalyko, ir nėra galimas dalykas; ir tai, ko jokia mąstanti esybė nemąsto kaip tikro dalyko, ir iš tiesų negali būti tikras dalykas." „Pašalinkite iš kokio nors dalyko mąstančios esybės sąvoką", sąvoką to, „kad anas dalykas yra galimas, ir jūs pašalinsite patį aną dalyką". Sąvoka yra esmė. „Jokia baigtinė esybė negali tobuliausiu būdu mąstyti kokio nors daikto tikrovės kaip tikros, o dar mažiau ji gali įžvelgti visų esamų daiktų galimybę ir tikrovę." „Taigi turi egzistuoti mąstanti esybė arba protas, kuris tobuliausiu būdu mąsto visų galimybių kaip galimų visumą ir visų tikrovių kaip tikrų visumą, t. y. turi egzistuoti begalinis protas, ir šis protas yra Dievas."[638] Taigi šiuo atveju mes matome α) mąstymo ir būties vienybę, β) absoliučią vienybę kaip begalinį protą; pirmoji vienybė yra savimonė, kuri suprantama tik kaip baigtinė. Tikrovė, būtis savo galimybę turi mąstyme arba, kitaip tariant, jos galimybė yra mąstymas; čia nėra išėjimo iš galimybės į tikrovę.

Tokiai mąstymo pretenzijai Jacobis priešina požiūrį, kad „ne mąstymas yra substancijos šaltinis, o substancija yra mąstymo šaltinis. Taigi dar prieš mąstymą reikia kaip pirminį dalyką tarti esant kažką nemąstantį, kažką, kas, net jei ir ne tikrovėje, tai bent įsivaizdavimo, esmės, vidinės prigimties požiūriu – turi būti mąstoma kaip pats pirmiausias dalykas". – Mendelssohnas apie tai sako: „Čia, atrodo, jie nori mąstyti kažką, kas nėra mintis, jie nori šokti į tuštumą, kur mūsų nebegali lydėti protas. Jie nori mąstyti *kažką,* kas yra pirmiau už bet kokį mąstymą, taigi ir negali būti mąstoma net paties tobuliausio sampročio."[639]

1. *Svarbiausioji* Jacobio *mintis vienu požiūriu* yra ta, kad bet koks įrodinėjimo kelias veda į fatalizmą,[640] ateizmą, spinozizmą,[641] taigi įsivaizduoja Dievą kaip iš kažko išvestą, kažkuo pagrįstą; juk ką nors suprasti reiškia nurodyti to dalyko priklausomybę. Nurodoma priežastis kokio nors dalyko, šis sa-

vo ruožtu sukelia kokį nors baigtinį padarinį; tatai yra tarpiškas žinojimas apskritai. Jis tvirtina, kad pažinimas būtinai susijęs tik su baigtiniais daiktais. Tatai apskritai yra tokia pat, kaip ir Kanto, išvada, kad mes pažįstame tik reiškinius; terminas „reiškinys" išreiškia subjektyvią formą.

Kai dėl Jacobio požiūrio į *pažinimą,* tai šį jis įsivaizduoja taip: „Protas" – vėliau jis apibrėžė jį kitaip, skirdamas protą ir samprotį (tai aptarsime toliau[642]) ir vietoj „proto" naudodamas „*sampročio*" terminą[643] – „visada gali nurodyti tik sąlygoto daikto sąlygas, gamtos dėsnius, mechanizmą. – Mes pažįstame daiktą, jeigu jį galime išvesti iš artimiausių priežasčių", o ne iš tolimų priežasčių; tolimiausia priežastis visada yra Dievas. Pažinti reikia artimiausią apibrėžtą objekto priežastį; Dievas yra visiškai bendra priežastis. Arba mes pažįstame daiktą, kai „iš eilės įžvelgiame netarpiškas jo sąlygas". Tai, žinoma, yra baigtinis pažinimas; kiekviena sąlyga savo ruožtu yra sąlygota. „Taip, pavyzdžiui, mes suprantame apskritimą, kai sugebame aiškiai įsivaizduoti jo atsiradimo mechanizmą arba jo fiziką, suprantame silogizmo formules, kai tikrai pažįstame dėsnius, kuriems pavaldus žmogaus samprotis spręsdamas ir samprotaudamas, pažįstame jo fiziką, jo mechanizmą. – Todėl apie kokybes kaip tokias mes neturime sąvokų, turime tik įžvalgas. Net apie savo egzistenciją mes turime tik tam tikrą jausmą, o ne sąvoką. Tikras sąvokas mes turime tik apie figūrą, skaičių, padėtį, judėjimą ir mąstymo formas; o kokybės yra pažintos, suprastos, kai jos redukuotos į sąvokas, kai jos objektyviai panaikinamos."[644] Tai ir yra pažinimas apskritai – nurodyti kokio nors apibrėžto daikto sąlygas, parodyti jį kaip sąlygotą, kaip sukeltą kitų daiktų, kokios nors priežasties.

„Proto reikalas apskritai yra vis tolyn einantis siejimas, o jo spekuliatyvus reikalas – siejimas pagal pažintus būtinumo, t. y. tapatumo, dėsnius. – Viskas, ką protas gali išgauti skaidymu, siejimu, sprendimu, samprotavimu ir nauju supratimu" (t. y. savo veikla), „yra vien" (baigtiniai) „gamtos daiktai; ir

pats protas, kaip ribota esybė, irgi priklauso šiems daiktams. Tačiau visa gamta, visų sąlygotų" baigtinių „esybių visuma tiriančiam sampročiui negali atskleisti daugiau negu tai, kas joje glūdi, būtent įvairią esatį, kitimus, formų žaismą" (sąlygotus daiktus), „bet negali atskleisti tikro prado" (pasaulio prado), „realaus kokios nors objektyvios esaties principo." Pažinimas – tai apibrėžtos sąlygos įžvelgimas; ji savo ruožtu irgi yra baigtinė. – Antra vertus, „jeigu protą suprasime kaip pažinimo principą apskritai, tai jis yra dvasia, iš kurios sudaryta gyvoji žmogaus prigimtis; jo dėka žmogus egzistuoja ir žmogus yra forma, kurią protas įgyja."[645]

Su tuo susijęs Jacobio požiūris į tai, kaip galimas besąlygiškų dalykų pažinimas. „Aš kalbu apie visą žmogų ir atrandu, kad jo sąmonė susideda iš dviejų pradinių vaizdinių – iš vaizdinio apie tai, kas *sąlygota*, ir vaizdinio apie tai, kas *besąlygiška*. Abu jie neatsiejamai susiję, bet susiję taip, kad pirmasis vaizdinys suponuoja antrąjį ir tik jame gali būti duotas", taigi vaizdinys to, kas sąlygota, gali iškilti tik per vaizdinį to, kas besąlygiška. „Apie jo" (besąlygiško dalyko) „buvimą mes turime tokį pat arba net didesnį tikrumą, kaip ir apie sąlygotą mūsų pačių egzistenciją."

„Kadangi sąlygota mūsų egzistencija" (ir pažinimas) „pagrįsta *tarpinių grandžių* begalinumu, tai ir čia mūsų tyrinėjimams atsiveria neapžvelgiamas laukas, kurį privalome įdirbti jau vien dėl savo išlikimo" (dėl praktinio tikslo). Tačiau visai kas kita yra siekimas pažinti tai, kas besąlygiška. „Norėti atskleisti besąlygiško dalyko sąlygas, surasti galimybę to, kas absoliučiai būtina, ir konstruoti tai, kad galėtum suprasti, – tuo mes užsiimame, kai gamtai siekiame surasti mums suprantamą, t. y. grynai gamtinį egzistavimą ir išsiaiškinti mechanizmo principo mechanizmą. Juk jeigu viskas, kas privalo atsirasti ir egzistuoti mums suprantamu būdu, turi atsirasti ir egzistuoti sąlygotu būdu, tai kol mes suprantame, tol liekame sąlygotų sąlygų grandinėje. Kur šita grandinė išnyksta, ten išnyksta ir mūsų supratimas; ir čia taip pat išnyksta ir pats

sąryšis, kurį mes vadiname gamta. Taigi gamtos egzistavimo galimybės sąvoka būtų gamtos absoliučios pradžios arba atsiradimo sąvoka; tai būtų paties to, kas besąlygiška, sąvoka, kadangi tai yra ne gamtiškai susieta, t. y. mums nesusieta, besąlygiška gamtos sąlyga. Kad būtų galima ši besąlygiško ir nesąryšingo – taigi negamtinio – prado sąvoka, tas besąlygiškas pradas turi nustoti buvęs besąlygiškas, jis pats turi įgyti sąlygas; ir tai, kas absoliučiai būtina, turi pamažu tapti tuo, kas galima, kad tai būtų įmanoma konstruoti." Tačiau tatai yra prieštaringa. Tokia dabar yra Jacobio mintis.

Tai, kas besąlygiška, vadinama ir *antgamtiška,* nesuprantama; čionai priskiriama ir gamta. „Kadangi viskas, kas išeina už sąlygoto ryšio, už tarpiškumo ribų, yra ir už mūsų aiškaus pažinimo sferos ir negali būti pažinta sąvoka, tai antgamtinių dalykų mes negalime pagauti jokiu kitu būdu, tik tuo, kuriuo jie mums duoti, būtent kaip *faktai. – Tatai yra!*" – yra tai, kas neįtarpinta. Ir šitas antgamtinis, begalinis dalykas, šita visų esybių esybė, kuri yra, visomis kalbomis vadinama *Dievu.*[646]

Taigi tai, kas besąlygiška, neturi jokios sąlygos ir negali būti pažinta, – mums tai yra tik faktas, turimas netarpišku, netarpininkaujamu būdu. – Jacobio ir Kanto požiūrio skirtumas yra tas, kad Kanto filosofijoje kategorijos negelbsti, pažinimas joje yra tik reiškinio pažinimas, o ne to, kas yra; taip yra todėl, kad kategorijos tik subjektyvios, o ne todėl, kad jos ribotos, baigtinės; taigi, šiaip ar taip, svarbiausia šiuo atveju yra tai, kad kategorijos yra subjektyvios. Tuo tarpu Jacobio filosofijoje svarbiausia yra tai, kad kategorijos ne tik subjektyvios, bet ir kad jos yra sąlygos ir sąlygotos sąlygos; suprasti reiškia teigti susietumą kategorijomis, t. y. sąlygotomis sąlygomis. Toks yra esminis šių filosofų skirtumas, tačiau jų išvados sutampa.

2. Taigi, pagal *antrąjį principą,* tai, kas antgamtiška, gali būti išsakyta tik kaip faktas; apie tai sakoma „tai *yra*", ir visomis kalbomis tai vadinama Dievu. *Netarpišką žinojimą* Jacobis vadina *tikėjimu.*[647] Jis grįžta į savimonę, ir jo filosofijoje mąstymą

mes randame jo subjektyvioje laikysenoje. Dievas (absoliutas, besąlygiška esybė) negali būti įrodytas. Juk įrodyti, suprasti reiškia surasti kokio nors dalyko sąlygas, išvesti jį iš jo sąlygų; tačiau išvestas absoliutas, Dievas ir t. t. tada nebūtų absoliutas, nebūtų kažkas besąlygiška, nebūtų Dievas.[648] Mūsų sąmonėje yra sąmonė apie Dievą, ir ta sąmonė yra tokia, kad su mintimi apie Dievą netarpiškai siejasi tai, kad Dievas yra. Ir šis žinojimas, pasak Jacobio, negali būti įrodytas žinojimas; taigi tai yra ne mūsų tarpiškas žinojimas, o netarpiškas žinojimas, į kurį galima apeliuoti žmoguje. Žmogus savo vaizduotėje, savo mąstyme išeina už gamtinių, baigtinių daiktų ribų ir prieina prie to, kas antgamtiška, antjusliška; kad tai yra, jis laiko tokiu tikru dalyku, kaip ir savo paties buvimą. Tikrumas, kad Dievas yra, tapatus žmogaus savimonei; kaip tikras esu aš, taip tikras yra Dievas.[649] Šis netarpiškas žinojimas apie Dievą šiuo atveju yra tas dalykas, kuris nustatomas Jacobio filosofijoje; Jacobis jį vadina taip pat ir tikėjimu. Tikėjimą Kantas ir Jacobis supranta skirtingai. Kanto filosofijoje tai yra proto postulatas, reikalavimas išspręsti pasaulio ir gėrio prieštaravimą; Jacobio filosofijoje tai yra netarpiškas žinojimas pats sau, ir taip jis yra įsivaizduojamas.

Viskas, kas nuo Jacobio laikų yra filosofų, kaip antai Frieso, ir teologų parašyta apie Dievą, pagrįsta šiuo netarpiško žinojimo, intelektualinio žinojimo vaizdiniu; šis žinojimas vadinamas ir *apreiškimu,* tačiau kitokia prasme negu teologinė šiam terminui teikiama reikšmė. Apreiškimas kaip netarpiškas žinojimas yra mumyse pačiuose, tuo tarpu Bažnyčia apreiškimą supranta kaip suteiktą iš išorės.[650] Tikėjimas teologine prasme yra tikėjimas tuo, kas duota mokymu. Tatai yra tarsi apgaulė, nes čia kalbama apie tikėjimą bei apreiškimą ir atrodo, tarsi apie juos būtų kalbama teologine prasme, tačiau filosofijos teikiama prasmė yra visiškai kita, kad ir kaip pamaldžiai tai skambėtų. Toks yra Jacobio požiūris; kad ir kaip prieštarautų tokiam požiūriui filosofai ir teologai, jis labai palankiai priimamas ir yra paplitęs. Mes nuolatos susiduriame ne su

kuo kita, o kaip tik su Jacobio mintimis, ir tada netarpiškas žinojimas priešpriešinamas filosofiniam pažinimui, protui; tokiais atvejais apie protą, filosofiją ir t. t. kalbama taip, kaip aklas kalba apie spalvas. Visi sutinka, kad niekas negali pasiūti batų, jeigu nėra batsiuvys, nors kiekvienas turi mastelį, koją, taip pat rankas. Tuo tarpu netarpiško žinojimo atstovai apie filosofiją yra tos nuomonės, kad kiekvienas be jokio vargo yra filosofas, gali joje spręsti kaip nori, žino atsakymus į filosofinius klausimus.

Protu, viena vertus, vadinamas tarpiškas pažinimas, bet, antra vertus, jis taip pat suprantamas kaip intelektualinė įžvalga. Tai iš dalies teisingas momentas, kad protas yra esamybės savaime ir sau žinojimas ir apreiškimas, kadangi samprotis yra baigtinių daiktų apreiškimas.[651] Tačiau kaip tikėjimas, kaip netarpiškas žinojimas dar suprantamas ir visoks kitoks turinys, arba, kitaip tariant, Jacobis taip vadina tą netarpiškumą, kuriame mums yra tikras bet koks buvimas – „kad mes turime kūną", kad čia guli popierius, kad „kiti realūs daiktai yra tikri ir net tikri lygiai taip, kaip tikri sau esame mes patys. – Per savybes, kurias priimame, mes įgyjame visus vaizdinius, ir nėra jokio kito realaus pažinimo kelio; juk kai protas ima gimdyti objektus, tai tėra chimeros. Taip tada mes turime gamtos apreiškimą."[652] Viskas, ką aš netarpiškai žinau, yra tikėjimas. Taip žodis „tikėjimas", religijoje turintis didelę vertę, vartojamas visokiam kitokiam turiniui išreikšti; ir tai yra visuotinai paplitęs mūsų laikų požiūris.

Jacobis čia tikėjimą priešpriešina mąstymui. Palyginkime juos tarpusavyje, ar jie iš tikrųjų tokie be galo skirtingi, kaip mano tie, kurie juos šitaip supriešina. α. Tikėjimui absoliuti esmė yra netarpiška; tikinti sąmonė jaučiasi ja persunkta kaip savo esme: tai yra jos gyvenimas, ji netarpiškai susitapatina su šia esme. Mąstymas absoliučią esmę mąsto; ji yra absoliutus mąstymas, absoliutus samprotis, grynas mąstymas, bet tai reiškia, kad ji irgi netarpiškai yra jis pats. β. Tikėjimui absoliučios esmės netarpiškumas turi ir būties reikšmę; ji *yra*, ir yra

kažkas kita negu Aš. Lygiai taip yra ir mąstančiajam; ji jam yra absoliuti būtis, tikra pati savaime ir kažkas kita negu savimonė arba mąstymas kaip baigtinis samprotis (kaip jis paprastai vadinamas).

Tad kodėl tikėjimas ir mąstymas vienas kito nesupranta, nepažįsta savęs vienas kitame? α. Tikėjimas neįsisąmonina to, kad jis yra mąstymas, jis teigia, kad absoliuti sąmonė yra netarpiškai vieninga su juo kaip savimone; jis apie šią sąmonę netarpiškai žino savyje. Tačiau šią paprastą vienybę tikėjimas išsako; vienybė jo sąmonėje yra tik kaip netarpiškumas būties reikšme, tai yra jo nesuvoktos esmės vienybė, substancija. O mąstyme glūdi būtis sau, kuriai jis priešina aną būties netarpiškumą. β. Mąstymas, priešingai, tai, kas netarpiška, turi kaip absoliučią galimybę, kaip absoliutų mąstomą dalyką, taigi netarpiškumas, kuriuo pasižymi šio dalyko buvimas jame, neturi būties, gyvenimo apibrėžtumo. – Šios abstrakcijos viršūnėje jie abu yra susipriešinę, kaip susipriešinę yra švietimas, kuris absoliučią esmę teigia kaip savimonės anapusybę, ir materialumas, kuris ją laiko esama materija:[653] ten tikėjime ir mąstyme kaip pozityvi būtis arba mąstymas, čia kaip savimonės negatyvumas, kuris taip yra apibrėžtas arba tik kaip negatyvumas, kaip anapusybė, arba ir kaip esantis savimonei.

Netarpiškas žinojimas yra apibrėžtis, ir jis gali būti vadinamas tikėjimu, žinojimu ir t. t. Tai – *pirma.* Jeigu mes klausime apie tokio žinojimo turinį, tai atsakymas bus tas, kad Dievas yra suvokiamas ir kad jis yra. Šis netarpiškas žinojimas priklauso kiekvienam individui; jis yra individualus žinojimas, nes tikrumas čia priklauso kiekvienam individui kaip tokiam. Dievas yra suprantamas kaip dvasiškumas apskritai, pagal galybės, išminties ir t. t. apibrėžtį. Visiškai visuotinį žinojimą mes vadiname mąstymu, ypatingą žinojimą vadiname įžvalga, o išorinių apibrėžčių įnešimą į žinojimą vadiname sampročiu. Visuotinybė žmoguje yra mąstymas, pavyzdžiui, religinis jausmas; gyvūnas jo neturi, tai yra žmogaus jausmas: kadangi jis yra religinis, tai jis yra mąstančiojo jausmas, o to

jausmo apibrėžtis yra ne prigimtinio instinkto ir t. t. apibrėžtis, o mąstymo apibrėžtis. Taigi Dievas yra abstrakčiai suvokta visuotinybė, ir jis yra visiškai abstraktus, net ir savo asmenybiškume jis yra absoliučiai visuotinė asmenybė. Svarbiausia yra neišleisti iš akių, kad tai, kas mums atsiskleidžia netarpiškame žinojime, yra visuotinybė. Tačiau netarpiškas žinojimas yra gamtinis, juslinis žinojimas; ir jeigu žmogus priėjo prie to, kad jis žino Dievą tik kaip dvasios objektą, tai tokio rezultato tarpininkas yra mokymas ir ilgai trukęs prusinimas. Egiptiečiai irgi netarpiškai žinojo, kad Dievas yra jautis, katė; indai dar ir dabar žino daug panašių dalykų. Tatai yra paprastos refleksijos stoka, kad nežinome, jog visuotinybė yra ne netarpiškame žinojime, o yra žmonių giminės kultūros, auklėjimo, apreiškimo padarinys. – Jeigu pripažinsime netarpišką žinojimą, tai prieisime prie išvados, kad kiekvienas turi reikalą tik pats su savimi; tada viskas pateisinama. Tas žino tą, anas – aną; viskam galima pritarti, net tam, kas blogiausia, nereligiškiausia ir t. t. Tai, kas netarpiška, yra gamtiška; todėl Dievo kaip dvasinės esybės žinojime esminga yra tai, kad šis žinojimas atsiranda iš tarpininko, iš mokymo.

Antras momentas yra tas, kad netarpiškas žinojimas priešinamas tarpiškam žinojimui; ir tada čia prieinama prie netarpiškumo ir tarpiškumo prieštaros. „Mes tvirtinome, kad žmogus turi dvi skirtingas suvokimo galias: viena suvokimo galia remiasi regimais, lytimais, taigi kūniškais suvokimo įrankiais, o kita suvokimo galia pagrįsta neregimu, išorinėms juslėms niekaip neatsiskleidžiančiu organu, kurio buvimą mes žinome vien iš *jausmo*. Šis organas, į dvasinius objektus nukreipta dvasinė akis, žmonių apskritai buvo pavadintas *protu*."[654] Jis išsako faktus apie visuotines, savaime ir sau esančias tiesas. Šis manymas, kad visuotinybė *yra*, kad Dievas yra tiesa, – tai ir yra netarpiškas žinojimas. Jacobis vadina jį vidiniu apreiškimu, tikėjimu. „Su žmogumi, kurio gryni grožio ir gėrio, susižavėjimo ir meilės, dėmesio ir pagarbos jausmai neįtikina, kad jis šiuose jausmuose ir kartu su jais suvokia tai,

kas nepriklausomai nuo jų esti, kas nepasiekiama išorinėms juslėms ir tik į jų stebėjimą nukreiptam sampročiui, – su tokiu žmogumi neįmanoma ginčytis."[655]

Ši filosofija buvo priimta *utiliter* (su ja lengviau turėti reikalą negu su Kanto filosofija), kadangi ji teigė: „Toliau negu iki Dievo jausmo mintis apskritai negali nueiti." Tačiau pažinimas yra visai kito pobūdžio negu Jacobio pateikiamas; baigtinio pažinimo požiūriu jo argumentai visiškai teisingi. Netarpiškas žinojimas nėra pažinimas, supratimas; juk pažinimui reikia, kad turinys būtų apibrėžtas savyje, suvoktas kaip konkretus. Netarpiškame žinojime mes susiduriame su tuo atveju, kad apie Dievą žinome vien tai, kad jis yra Dievas. Jeigu būtų Dievo apibrėžčių, tai jos, pasak Jacobio, būtų suvoktos kaip baigtinės; jų pažinimas irgi būtų ėjimas nuo vieno baigtinio dalyko prie kito. Taigi lieka tik neapibrėžtas Dievo vaizdinys – kaip kažkas virš manęs, kaip apibrėžčių neturinti anapusė esybė. Taip prieinama prie to paties, kaip ir švietime, – prie aukščiausios esybės, kaip ir prancūzų filosofijoje. Tatai yra švietimo (o taip pat Kanto) filosofijos išvada, tik dar papildyta nuomone, kad ši tuštybė esanti aukščiausia filosofija.

Tai labai skurdžios apibrėžtys. Jeigu tai ir būtų visa filosofijos paskirtis, tai ji būtų labai vargana; šios apibrėžtys yra tik formos, nė viena iš jų pati sau neturi tiesos. Galutinė forma, kad netarpiškumas suvokiamas kaip tai, kas absoliučiausia, rodo bet kokios kritikos, bet kokios logikos stoką. Kanto filosofija yra kritinė filosofija, tačiau joje mes užmiršome tai, kad begalybės negalima sudaryti iš baigtinių kategorijų. Apie šią priešpriešą kalbant konkrečiau, galima sakyti, kad bet kuris žinojimas gali būti netarpiškas; tačiau bet kuris netarpiškas žinojimas taip pat yra tarpiškas savyje. Tai mes žinome savo sąmonėje ir galime tai matyti, kai kalbame apie bendriausius reiškinius. Pavyzdžiui, netarpiškai aš žinau apie Ameriką, tačiau šis žinojimas yra labai tarpiškas. Jeigu aš esu Amerikoje ir matau jos žemę, tai aš pirma turėjau ten nuvykti, Kolum-

bas pirma turėjo ją atrasti, turėjo būti pastatyti laivai ir t. t.; visi šie atradimai ir išradimai priklauso šiam dalykui. Tai, ką mes dabar netarpiškai žinome, yra begalinės daugybės tarpinių grandžių rezultatas. Kai aš matau stačiakampį trikampį, žinau, kad statinių kvadratų suma yra lygi įstrižainės kvadratui; aš tai žinau netarpiškai, tačiau aš tai išmokau ir buvau įtikintas įrodymo, kuris yra tarpiškas. Taigi netarpiškas žinojimas visuomet būna įgytas tarpišku būdu. Lygiai taip nesunku įžvelgti, kad tarpiškas yra ir žinojimas apie Dievą, nors jis teigiamas kaip netarpiškas. Netarpiškas žmogus yra gamtinis žmogus savo natūralaus elgesio, savo geismų požiūriu, žmogus, kuris nežino visuotinybės. Vaikai, eskimai ir t. t. nieko nežino apie Dievą; gamtinis žmogus yra toks, koks žmogus neturi būti. Tai yra tarpiškas procesas, kad žmogus nuo gamtiškumo pakyla iki sąmonės, eina į visuotinybės, to, kas aukšta, žinojimą; tada, nors jis ir žino netarpiškai, tačiau ateina į tai per tarpines pakopas. Aš mąstau visuotinybę, aš žinau apie ją netarpiškai, bet kaip tik šis mąstymas yra procesas pats savyje, tai yra judėjimas, gyvybė. Bet kokia gyvybė yra procesas savyje, ji yra tarpiška; juo labiau tokia yra dvasinė gyvybė, nes jis pereina nuo vieno prie kito, nuo to, kas grynai gamtiška, jusliška, prie to, kas dvasiška. Taigi netarpiško ir tarpiško žinojimo priešprieša yra visiškai tuščia, ir būtų visiškai lėkšta ją laikyti tikra priešprieša; ir pats sausiausias samprotis yra tas, kuris mano, kad netarpiškumas gali būti kažkuo pats sau, nebūdamas tarpiškas savyje. Filosofija nieko kita nedaro, tik priverčia tai įsisąmoninti, ji atskleidžia tą tarpiškumą, kuris glūdi jos nagrinėjamame dalyke, pavyzdžiui, religijoje ir t. t.

Tačiau jeigu kiekvienas požiūris turi vieną aspektą, kuris jį pateisina, tai tas požiūris, kad žmogaus dvasia netarpiškai žino Dievą, yra didis tuo, kad jis yra žmogaus dvasios laisvės pripažinimas. Joje glūdi Dievo žinojimo šaltinis; taigi šiame principe bet koks išoriškumas, bet koks autoritetas yra įveiktas. Tatai yra principas, tačiau jis taip pat yra tik žmogaus dvasios laisvės principas. Tai yra mūsų laikų didybė, kad yra pri-

pažinta laisvė, ši dvasios savastis, pripažinta, kad dvasia savyje yra pas save, kad ji savyje turi šią sąmonę. Tačiau ši sąmonė yra tik abstrakti; juk tolesnis dalykas yra tas, kad laisvės principas vėl ateina į gryną objektyvumą, kad ne viskas, kas man šauna į galvą, kas manyje iškyla, vien dėl to, kad tai apsireiškė manyje, yra tiesa, o tiesa yra tai, kas yra išgryninta ir įgijo objektyvumą. Šį objektyvumą laisvės principas įgyja tik dėka minties, kuri nusimeta tai, kas ypatinga, atsitiktina, ir tai yra objektyvumas, kuris nepriklauso nuo pliko subjektyvumo, o yra objektyvumas savaime ir sau, todėl dvasios laisvės principas yra gerbiamas. Sava dvasia turi jai liudyti, kad Dievas yra dvasia. Dvasia turi liudyti dvasiai, turinys turi būti tikras turinys; tačiau šis liudijimas konstatuojamas ne tuo, kad jis man apsireiškė, kad jis mane patikino. Toks yra šis požiūris; mes matėme jo nepakankamumą ir principo, kuris glūdi šiame požiūryje, didingumą.

B. KANTAS

Kanto filosofija pasirodė tuo pačiu metu kaip ir Jacobio filosofija; mes ją aptarsime kiek išsamiau.

Kantas sugrįžta prie Sokrato požiūrio, prie mąstymo, tačiau su begaline jo orientacija į konkretumą, su tobulumo taisykle. Kartezijus tikrumą suprato kaip mąstymo ir būties vienybę. Dabar mes turime mąstymo jo subjektyvume sąmonę: α) kaip objektyvumui priešinamą apibrėžtumą, β) kaip baigtinumą, ėjimą į priekį baigtinių apibrėžčių ribose. Jo filosofijoje, taip kaip Sokrato bei stoikų filosofijoje, matyti subjekto laisvė, tačiau turiniui keliamas aukštesnis uždavinys. Reikalaujama turinį pripildyti tobulumo idėja, t. y. reikalaujama, kad pats turinys būtų sąvokos ir realybės vienybė.

Abstraktus mąstymas, savas įsitikinimas yra atramos taškas, mąstymą užpildo patyrimas, o patyrimo priemonė yra formalus mąstymas ir samprotavimas. Jacobio filosofijoje α)

mąstymas, įrodinėjimas neišeina už baigtinių daiktų, sąlygų ribų; β) net tada, kai objektas yra metafizinis, Dievas, įrodinėjimas veikiau yra toks, kad šį objektą paverčia sąlygišku, baigtiniu; γ) tai, kas besąlygiška, absoliutas, o tai juk vis dėlto yra žinoma, – tai egzistuoja tik tikėjime, netarpiškame tikrume – kaip subjektyviai tvirta, bet nepažinu, t. y. neapibrėžta, neapibrėžiama, taigi nevaisinga. – Kanto filosofijoje šis mąstymas suprantamas kaip sprendžiantis. Baigtiniuose daiktuose, ryšyje su jais iškyla tam tikras absoliutus atramos taškas, kuris yra tarpinė grandis, baigtinių daiktų sąsaja su tuo, kas veda aukštyn, į begalinius dalykus. – Abi jos lieka subjektyvumo filosofijomis. Kanto nuomone, α) Dievo negalima rasti patyrime: nei išoriniame (Lalande'as sakė, kad jis ieškojo visame danguje ir Dievo ten nerado), nei vidiniame (mistikai, svajotojai gali patirti savyje visokiausius dalykus, net begalinius, taigi ir Dievą); Kantas β) išprotauja Dievą, kuris jam yra paaiškinimui skirta hipotezė – praktinio proto postulatas[65b] ; *je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse,* – taip atsakė prancūzų astronomas imperatoriui Napoleonui.

Kanto filosofijos požiūris yra tas, kad mąstymas savo samprotavimu atėjo į tai, kad pats savyje save suprastų kaip absoliutų ir konkretų, kaip laisvą, kaip galutinį. Mąstymas suprato save kaip tokį, kad jis savyje yra viskas viskame. Jo autoritetui joks išorinis dalykas nėra autoritetas; bet koks autoritetas gali įgyti vertę tik mąstymu. Taigi mąstymas pats savyje yra apibrėžiantis, konkretus. Antra, šis pats savyje konkretus mąstymas suvokiamas kaip kažkas subjektyvu; ir ši subjektyvumo pusė yra forma, kuri pirmiausia vyrauja Jacobio požiūryje. Tai, kad Dievas *yra,* savaime ir sau nėra tikra; pažinimui priklauso objektyvi Dievo būtis savaime ir sau, bet jis neprivalo būti pažintas. Tai, kad jis savarankiškai egzistuoja už mano sąmonės, yra mano sąmonės faktas; tačiau pats šis faktas yra teigiamas mano sąmonės, taigi subjektyvusis dalyko aspektas Jacobiui yra svarbiausias momentas. O tai, kad mąstymas yra konkretus, Jacobis veikiau paliko nuošalyje. Ka-

dangi mąstymas yra subjektyvus, neigiamas jo sugebėjimas pažinti esamybę savaime ir sau.

Teisinga Kanto filosofijoje yra tai, kad mąstymas suprantamas kaip konkretus savyje, kaip pats save apibrėžiantis, taigi pripažįstama laisvė. Jau Rousseau iškėlė laisvę kaip absoliutų dalyką; Kantas rėmėsi tokiu pat principu, tik daugiau teoriniu aspektu; prancūzai jį supranta valios aspektu. Prancūzai sako: *Il a la tête près du bonnet;* jie turi tikrovės, veikimo jausmą, jiems būdingas siekimas susidoroti su užduotimi, vaizdinys jiems netarpiškai virsta veiksmu. Taigi prancūzai imasi tikrovės praktiškai. Nors laisvė savyje yra konkreti, tačiau, kaip neišplėtota, ji buvo nukreipta į tikrovę savo abstraktumu; o įtvirtinti abstrakcijas tikrovėje reiškia tikrovę griauti. Laisvės, atiduotos į tautos rankas, fanatizmas kėlė siaubą. Vokietijoje sąmonę sudomino ir į savo pusę patraukė tas pats principas, tačiau formuojamas jis buvo teoriniu būdu. Visokios mintys knibžda mūsų galvoje ir virš galvos, tačiau vokiečio galva verčiau jau nenusiims naktinės kepuraitės, o mintis rikiuos savyje. Galutinis Kanto filosofijos rezultatas yra švietimas; mąstymas yra ne atsitiktinai samprotaujantis, o konkretus.

Immanuelis Kantas gimė 1724 m. Karaliaučiuje, studijavo ten iš pradžių teologiją, 1755 m. pradėjo akademinę dėstytojo veiklą; 1770 m. tapo logikos profesoriumi ir mirė Karaliaučiuje 1804 m. vasario 12 d., būdamas beveik 80-ties metų;[657] per savo gyvenimą jis nebuvo išvykęs iš Karaliaučiaus.

Mes matėme, kad tuo metu, kai mąstymas kaip mąstymas buvo tik pozityvus, lygus pats sau, ir taip save suprato, Prancūzijoje visa galia pasirodo negatyvus, save judinantis mąstymas, absoliuti sąvoka, kurie Švietimo laikotarpiu perėjo ir į Vokietiją ir virto požiūriu, kad bet koks daiktas, bet koks buvimas, bet koks poelgis privalo būti kažkas naudinga, t. y. jų „savaime" turi būti atmesta ir jie turi egzistuoti tik kitam; ir tas kitas, kuriam viskas turi egzistuoti, yra žmogus, savimonė, tačiau žmogus suprantamas kaip visi žmonės apskritai. Šito dalyko sąmonė, išreikšta abstrakčiu būdu, yra Kanto filo-

sofija. Mes matome, kad dabar Vokietijoje pasirodo pati save mąstanti, į save einanti absoliuti sąvoka, kad bet kokia esmybė (Wesenheit) sueina į savimonę, ir idealizmas, kuris reikalauja, kad savimonėje būtų visi „savaime" momentai, pats dar iš pradžių tebėra apsunkintas tam tikros prieštaros, nes jis šį „savaime" dar skiria nuo savęs. Kitaip tariant, nors Kanto filosofija esmybę ir sugrąžina į savimonę, tačiau šitai savimonės esmei arba šitai grynajai savimonei ji negali suteikti jokios realybės, negali atrasti būties pačioje šioje esmėje; paprastą mąstymą ji supranta kaip turintį skirtybę pačiame savyje, tačiau dar nesupranta, kad bet kokia realybė kaip tik ir yra šis skyrimas. Ji nemoka susidoroti su savimonės atskirumu, labai gerai aprašo protą, tačiau daro tai beminčiu, empirišku būdu, kuris vėl atima iš savęs savo tiesą.

Teoriškai Kanto filosofija yra sumetodintas Švietimas, teigiantis, kad pažinti galima tik reiškinius, o ne tai, kas tikra. Ji įveda žinojimą į sąmonę ir savimonę, tačiau, laikydamasi tokio požiūrio, ji žinojimą traktuoja kaip subjektyvų ir baigtinį pažinimą. Ir nors ji jau susiliečia su sąvoka ir begaline idėja, nors ji išsako formalias jos apibrėžtis ir prieina prie konkretaus tos idėjos reikalavimo, tačiau ji ir vėl ją atmeta, nepripažįsta jos kaip tiesos, o traktuoja kaip grynai subjektyvų dalyką, nes ji pripažįsta baigtinį pažinimą kaip nepajudinamą, galutinį atramos tašką. Ši filosofija įveikė sampročio metafiziką kaip tam tikrą objektyvų dogmatizmą, bet iš tikrųjų tik pavertė ją tam tikru subjektyviu dogmatizmu, t. y. sąmone, kurioje galioja tos pačios baigtinės sampročio apibrėžtys, ir atsisakė klausimo, kas yra tikra savaime ir sau.

Mes seksime Kanto mintimis. Kanto *filosofija* tiesiogiai susijusi su tais Hume'o teiginiais, kuriuos mes jau aptarėme.[658] Bendroji Kanto filosofijos prasmė yra ta, kad tokių apibrėžčių, kaip visuotinumas ir būtinumas, negalima rasti suvokime, tai jau parodė Hume'as; taigi jų šaltinis yra kitas, ne suvokimas, ir tas šaltinis yra subjektas, Aš mano savimonėje.[659]

Toks yra pagrindinis Kanto filosofijos teiginys. Ji taip pat

vadinama *kritine* filosofija, kadangi jos tikslas, pasak Kanto, pirmiausia būti pažinimo gebėjimo kritika.[660] Prieš imantis pažinimo, būtina ištirti pažinimo gebėjimą.[661] Tatai žmogaus protui atrodo pagrįsta, tikras radinys sveikam žmogaus protui. Pažinimas įsivaizduojamas kaip instrumentas, kaip būdas, kuriuo mes norime įgyti tiesą; taigi prieš imantis pačios tiesos privalu pažinti pažinimo instrumento prigimtį ir veikimo būdą. Instrumentas veikia; reikia žiūrėti, ar jis pajėgia padaryti tai, ko iš jo reikalaujama, – ar jis gali pagauti objektą; reikia žinoti, ką jis pakeičia objekte, kad šie pokyčiai nebūtų painiojami su paties objekto apibrėžtimis.[662] – Visa tai atrodo taip, tarsi tiesą būtų galima pulti su ietimis ir mietais. Bet iki tiesos pažinimas nepažįsta nieko tikra; šiuo atveju pažinimui atsitinka taip kaip žydams – dvasia yra tiesiog juose. Tyrinėti pažinimo gebėjimą – tai ir reiškia jį pažinti. Taigi šiuo atveju keliamas toks reikalavimas: reikia pažinti pažinimo gebėjimą prieš jį pažįstant; tai lygiai tas pat, kaip norėti plaukti neįbridus į vandenį. Pažinimo gebėjimo tyrinėjimas pats yra pažinimas, tas tyrinėjimas negali ateiti į tai, į ką jis ateiti nori, nes jis pats jau yra tai, taigi jis negali ateiti į save, nes yra savyje.

Taip traktuodamas pažinimą, Kantas vis dėlto žengė didelį ir svarbų žingsnį. Ši pažinimo kritika liečia Locke'o pažinimą, tvirtinantį, esą jis pagrįstas patyrimu, taip pat veikiau metafizišką Wolffo ir vokiečių filosofavimo apskritai būdą, kuris pasuko ta linkme, jog jis įgijo gana empirinį pobūdį; šis jau buvo aptartas. – Praktinėje filosofijoje tada vyravo vadinamasis laimės mokymas, moralė buvo grindžiama potraukiais; žmogaus sąvoka ir būdas, kuriuo jis tą sąvoką turi realizuoti, suprantamas kaip laimė, siejama su potraukių patenkinimu. Kantas teisingai parodė, kad tai yra ne proto autonomija, o jo heteronomija, apibrėžimas gamta, ir kad tokiame apibrėžime nėra laisvės. Tačiau kadangi Kanto proto principas, šiaip ar taip, yra formalus, ir filosofai iš proto negalėjo nieko daugiau įgyti, o moralei buvo reikalingas koks nors turinys, tai Friesas ir kiti vėl tapo laimės mokytojais, nors ir vengė save taip vadinti. – Taigi,

viena vertus, mes matome sveiką žmogaus protą, patyrimą, sąmonės faktus, antra vertus, tebėra gaji ir Wolffo metafizikos kryptis, kuriai priklauso, pavyzdžiui, Mendelssohnas. Ši metafizinė pakraipa laikė save kitokia negu grynai empirinis filosofavimas, tačiau svarbiausias jos veikimo būdas buvo tas, kad ji minties apibrėžtis, pavyzdžiui, galimybė, tikrovė, Dievas ir t. t., grindė sampročio apibrėžtimis ir samprotavo jomis remdamasi. Prieš abu šiuos požiūrius ir nukreipta Kanto filosofija. (Hume'as neigia tų apibrėžčių visuotinumą ir būtinumą, Jacobis taria esant jas tik baigtinėmis, o Kantas neigia jų objektyvumą, nors jos yra objektyvios visuotinio ir būtino galiojimo prasme.) Kaip sakyta, jos principas yra paprastas. Šios filosofijos studijas apsunkina dėstymo platumas ir ištęstumas, taip pat savita terminija, į kurią ji įvilkta. Tačiau platumas yra ir tam tikras privalumas; dėl to, kad dažnai kartojami tie patys dalykai, principai įsimenami ir nusėda atmintyje. – Aš noriu suminėti svarbiausius šios filosofijos momentus.

Pirmas ir bendriausias dalykas yra tas, kad Kantas remiasi Hume'u. Hume'as, kritikuodamas Locke'ą, parodo, kad būtinumo ir visuotinumo nesama suvokime; anot Locke'o, dvasia yra *tabula rasa*, ir mes juos įgyjame patyrimu. Kantas tučtuojau sutinka su tuo, kad suvokime nėra būtinumo ir visuotinumo, būtent jų nėra pačiuose išoriniuose daiktuose, tačiau kartu teigia, kad būtinumas ir visuotinumas, kaip tai rodo, pavyzdžiui, matematika ir gamtos mokslai, vis dėlto egzistuoja.[663] Tad klausimas yra tas, kur jų reikia ieškoti. Kantas neneigia fakto, kad mums reikalingas visuotinumas ir būtinumas, kurie ir sudaro objektyvumą. Tačiau, kitaip negu Hume'as, jis sako: jeigu būtinumo ir visuotinumo nėra išoriniuose daiktuose, tai jie turi būti *a priori*, t. y. glūdėti pačiame prote, prote kaip savimonės prote; jie tada priklauso mąstymui. Antra vertus, prieštaraudamas Wolffo metafizikai, Kantas iš jos apibrėžčių pašalina dalykinę reikšmę ir parodo, kad jos turi būti priskirtos grynai subjektyviam mąstymui. – Kartu prieš šią metafiziką pasisakė ir Jacobis, tačiau kadangi jis pirmiausia rėmėsi

prancūzais ir vokiečiais, tai jo pradžios taškas buvo kitas; pasak jo, mūsų baigtinis mąstymas geba teigti tik baigtines apibrėžtis, taigi Dievą, dvasią gali traktuoti tik kaip baigtinius santykius.

Konkrečiau kalbant, šios mąstymo apibrėžtys yra tokio pobūdžio, kad jos yra visuotinumo, vienybės apskritai apibrėžtys. Vienybė reiškia skirtingų apibrėžčių susiejimą, todėl mąstymą Kantas vadina sintetinimu, siejimu. Tačiau tokias sąsajas mąstymas turi jau pats savyje, savo apibrėžtyse; tai yra skirtingų dalykų vienumas, jų suvienijimas. Tokios skirtybės yra medžiaga, kurią duoda patyrimas; ir kad ši medžiaga galėtų būti jungiama, jau subjektyviose apibrėžtyse (kaip antai priežastyje ir padarinyje ir t. t.) turi glūdėti jungimo gebėjimas. Tatai yra tam tikras ryšys pats sau.[664]

Kantas filosofijos klausimą dabar formuluoja ir taip: *„Kaip galimi aprioriniai sintetiniai sprendiniai?"*[665] Sprendiniu vadinamas minties apibrėžčių, pavyzdžiui, subjekto ir predikato, susiejimas; sintetinti reiškia sieti. Sintetiniai aprioriniai sprendiniai yra ne kas kita, o supriešintų apibrėžčių ryšys, kylantis iš jų pačių, arba absoliuti sąvoka, t. y. santykiai skirtingų apibrėžčių, sąsajų, kurios gaunamos ne iš patyrimo, pavyzdžiui, priežastis ir padarinys ir t. t.; tatai yra mąstymo apibrėžtys. Jau Hume'as parodė, kad jų nėra patyrime. Erdvė ir laikas irgi yra tai, kas jungia; taigi jie yra *a priori,* t. y. glūdi savimonėje. Tai yra svarbus šios filosofijos aspektas. Kantas parodo, kad mąstymas savyje yra konkretus, kad jam būdingi aprioriniai sintetiniai sprendiniai, kurie nėra pasemti iš suvokimo. Idėja, kuri slypi šiame požiūryje, yra didi; tačiau pats jos atskleidimas taip ir lieka vien tik visiškai bendra, primityvia, empirine pažiūra ir mažiausiai gali pretenduoti į moksliškumą. Pastarasis, be to, irgi turi visiškai banalią prasmę. Paprasčiausiai tariant, dėstymui trūksta filosofinės abstrakcijos. Net jeigu ir nekalbėsime apie barbarišką terminiją, turėsime pasakyti, kad Kantas neviršija psichologinio požiūrio ir empirinės dėstymo manieros.

Kantas savo filosofiją vadina *transcendentaline filosofija* (ir tai yra barbariškas terminas), t. y. sistema grynojo proto principų, kurie atskleidžia visuotinumą ir būtinumą savimonės samprotyje, bet neužsiima objektais[666] ir netyrinėja, kas yra visuotinumas ir būtinumas, nes tatai būtų *transcendentiška*. Tai, kas transcendentiška, turi būti skiriama nuo to, kas transcendentalu. Transcendentinė yra ta matematika, kuri ypač vartoja begalybės apibrėžtį. Pavyzdžiui, šioje matematikos sferoje sakoma, kad apskritimas susideda iš be galo daug tiesių linijų, periferija įsivaizduojama kaip tiesė, ir kadangi kreivė įsivaizduojama kaip tiesė, tatai viršija geometrijos apibrėžtį, taigi yra transcendentiška. – Transcendentalinę filosofiją Kantas apibrėžia taip, kad tai nėra filosofija, kurios kategorijos peržengia savo sferos ribas, tai yra filosofija, kuri atskleidžia šaltinius to, kas gali tapti transcendentiška; šis terminas taikomas tik tokių apibrėžčių šaltiniui, ir šis yra sąmonė. Mąstymas būtų transcendentiškas, jeigu šitos visuotinumo, priežasties ir padarinio apibrėžtys būtų išsakomos apie objektą; tokiu atveju iš subjektyvumo srities mes trancenduotume į kažką kita. Tam, pasak šios filosofijos, mes neturime teisės, neturime teisės jau tyrimo pradžioje, kadangi mąstymą turime traktuoti tik jo ribose. Taigi mes neturime traktuoti apibrėžčių jų objektyvia prasme, o tik ta prasme, kiek mąstymas yra tokių sintetinių santykių šaltinis; transcendentalumas reiškia tai, kad subjektyviame mąstyme atskleidžiamos tokios apibrėžtys. Būtinybė ir visuotinybė šiuo atveju reiškia tai, kas glūdi žmogaus pažinimo gebėjime. Tačiau nuo šio žmogaus pažinimo gebėjimo Kantas dar atskiria „savaime", daiktą savaime; todėl anas visuotinumas ir būtinumas kartu yra tik tam tikra subjektyvi pažinimo sąlyga, kad protas su savo visuotinumu ir būtinumu neprieina prie tiesos pažinimo.[667] Juk jam kaip subjektyvumui, kad jis galėtų pažinti, dar reikia stebėjimo ir patyrimo, empiriškai duotos medžiagos. Tatai yra, Kanto žodžiais, sudedamosios pažinimo dalys; vieną dalį protas turi pats savyje, tačiau kita yra empiriškai duota.[668] Kai pro-

tas nori būti savarankiškas, semti tiesą pats savyje ir pats iš savęs, tai jis tampa transcendentiškas, peršoka patyrimą, nes jam trūksta kitos sudedamosios dalies, ir tada jis gimdo vien fantazijas. Todėl protas pažinime yra ne konstitutyvus, o tik reguliatyvus; jis yra juslinės įvairovės vienybė ir taisyklė. Tačiau ši vienybė pati sau yra tai, kas besąlygiška, tai, kas peršoka patyrimą ir patenka į prieštaravimus. Tik praktikos srityje protas yra konstitutyvus. Proto kritikos tikslas yra ne objektų pažinimas, o paties pažinimo ir jo principų, jo ribų ir apimties pažinimas, kad pažinimas neperšoktų patyrimo ribų.[669] – Tokia pačiais bendriausiais bruožais yra Kanto filosofija, ir mes dabar apžvelgsime atskiras jos dalis.

Kanto filosofija plėtojasi ta linkme, kad ji, pirma, nagrinėja teorinį protą, pažinimą, kuris nukreiptas į išorinius objektus; antra, ji tyrinėja valią kaip savęs realizavimą ir, trečia, sprendimo galią, ir tai yra tikrasis visuotinybės ir atskirumo vienybės nagrinėjimas; kaip toli Kantas šia linkme nuėjo – tai mes irgi pamatysime. Tačiau svarbiausias dalykas šioje filosofijoje yra pažinimo gebėjimo kritika.

1. *Teorinis protas.* Kantas dalyką nagrinėja psichologiškai, t. y. istoriškai; jis aptaria pagrindinius teorinės sąmonės būdus, gebėjimus. Pirmasis gebėjimas yra stebėjimas, juslumas, antrasis – samprotis, trečiasis – protas. Šiuos gebėjimus jis tiesiog išvardija, traktuoja juos visiškai empiriškai, neplėtoja jų iš sąvokos.

a. *Juslumas.* Šio aprioriškumo, transcendentalumo pradžia yra juslumo aprioriškumas, juslumo formos. Patyrimas yra tai, kad mes gauname juslinius įspūdžius, kuriuos sužadina vaizdiniai, kaip išoriniai. Stebėjime esama įvairiopo turinio. Kantas jame pirmiausia skiria pojūčius – kaip išorinius pojūčius, pavyzdžiui, spalva, raudona, kieta, ir kaip vidinius pojūčius, pavyzdžiui, teisėta, pyktis, meilė, baimė, malonu, religinis ir t. t. Toks turinys yra viena sudedamoji pažinimo dalis, jis priklauso pojūčiams; šie visi yra subjektyvūs, ir tik subjektyvūs. Tačiau šiame juslume glūdi ir tam tikras visuotinis juslumas;

šis kitas tokioje medžiagoje yra *erdvės* ir *laiko*, kurie patys yra tušti, apibrėžtys. Už mūsų yra erdviškumas, kuris kaip toks nėra pripildytas; pripildymą sudaro anoji medžiaga, tai, kas spalvota, minkšta ir t. t. Laikas irgi yra tuščias; apibrėžiantis momentas šiuo atveju yra ta pati medžiaga arba kita, ypač vidiniai jutimai. Erdvė ir laikas yra grynieji stebėjimai, t. y. abstraktūs stebėjimai, abstraktūs pojūčiai ir stebėjimai; todėl mes pojūčius talpiname už savęs, arba laike kaip tekančius paeiliui, arba erdvėje kaip atskirtus vienas nuo kito. Turinys šiuo atveju yra momentai vienas šalia kito arba vienas po kito; kai izoliuojame šituos „šalia" ir „po", tai gauname erdvę ir laiką. Šie grynieji stebėjimai yra stebinių formos. Beje, dabar viskas, mąstymas, sąmonė, vadinama stebėjimu; Dievas, kuris juk priklauso minčiai, yra stebinys, vadinamoji netarpiška sąmonė. Taigi erdvė ir laikas, pasak Kanto, yra to, kas jusliška, visuotinybė, apriorinės juslumo formos; jos nepriklauso pojūčiui kaip tokiam, kadangi šis yra apibrėžtas netarpiškai. Aš turiu vienokį ar kitokį pojūtį, jis visada yra kažkas atskira; o visuotinybė, erdvė ir laikas, priklauso juslumui *a priori*. – Šį svarstymą Kantas vadina *transcendentaline estetika*. Dabar estetika mes vadiname grožio žinojimą. O čia tai yra mokymas apie stebėjimą, kuriame atskleidžiama tai, kas stebėjime yra visuotina, t. y. kas glūdi subjekte kaip tokiame, kas jam priklauso, o tai yra erdvė ir laikas. Kieta yra mano pojūtis; stebėjimas reiškia, kad aš juntu kažką kieta, ir tai aš įnešu į erdvę. Tai perskyra to, kas subjektyvu, ir to, kas objektyvu. Erdvėje turinys yra kaip kažkas vienas už kito ir už manęs; apriorinio juslumo veikla, jo veiksmas yra tas, kad jis iškelia turinį lauk. Šis veiksmas yra erdvė; arba jis yra laikas, jeigu jis turi reikalą su tuo, kas praeinama.[670]

„1. Erdvė nėra empirinė sąvoka, išvedama iš išorinio patyrimo." (Taigi erdvė ir laikas nėra empirinės sąvokos, – Kantas nuolatos kalba tokiu barbarišku būdu; sąvoka nėra empirinis dalykas.) „Juk erdvės" ir laiko „vaizdinys jau turi būti pagrindas tam tikriems pojūčiams susieti su kažkuo, esančiu už ma-

nęs (t. y. su kažkuo kitoje erdvės vietoje, o ne toje, kurioje aš esu), kad aš galėčiau juos įsivaizduoti esančius už ir greta vienas kito, taigi ne tik skirtingus, bet ir esančius skirtingose vietose. Atitinkamai erdvės" ir laiko „vaizdinys negali būti įgytas patyrimu iš išorinio reiškinio santykių, bet pats šis išorinis patyrimas pirmiausia galimas tik dėl minėto vaizdinio." Taigi laikas ir erdvė yra juslinio patyrimo visuotinybė; jie yra stebėjimai, bet stebėjimai *a priori*. Šiaip ar taip, jų pripildymas yra subjektyvus, priklauso jutimui. Tai, kas gali atrodyti kaip objektyvus dalykas, erdvė ir laikas, visai nėra empirinis dalykas, sąmonė pati savyje iš anksto turi erdvę ir laiką; šios formos iš pradžių turi būti, kad jose būtų galima tai, kas partikuliaru, pripildymas. „2. Erdvė" (ir laikas) „yra būtinas apriorinis vaizdinys, sudarantis visų išorinių stebėjimų pagrindą. Niekada negalima įsivaizduoti, kad nėra erdvės, nors visiškai galima mąstyti, kad joje neaptinkama objektų. Tad erdvę reikia laikyti reiškinių galimybės sąlyga, o ne nuo jų priklausančiu apibrėžtumu; ji yra apriorinis vaizdinys, būtinai sudarantis išorinių reiškinių pagrindą." Kaip *a priori*, erdvė ir laikas yra visuotiniai ir būtini; būtent tokius mes juos atrandame. Tačiau iš to neišplaukia, kad jie jau turi būti iš anksto, kad jie kaip vaizdiniai turi būti pagrindas. Žinoma, jie yra pagrindas, bet jie yra pagrindas ir kaip tam tikra išorinė visuotinybė. Kantas dalyką įsivaizduoja taip: už mūsų egzistuoja daiktai savaime, bet be erdvės ir laiko; tada ateina sąmonė, o ji savyje iš anksto turi laiką ir erdvę kaip patyrimo galimybę, taip kaip žmogus turi burną ir dantis, kad galėtų valgyti, ir t. t., kaip valgymo sąlygą. Valgomieji daiktai neturi burnos ir dantų, ir kaip valgymas elgiasi su daiktais, taip su jais elgiasi erdvė ir laikas; kaip daiktus apžioja burna ir dantys, taip juos apima erdvė ir laikas. – „3. Erdvė" (ir laikas) „yra ne diskursyvi, arba, kaip sakoma, daiktų santykių apskritai, bendroji" (abstrakti) „sąvoka, bet grynas stebinys. Juk pirmiausia galima įsivaizduoti tik vienintelę erdvę, ir jei kalbama apie daugelį erdvių, tai turimos galvoje tik tos pačios vienintelės erd-

vės dalys." Tačiau abstrakti sąvoka (bendras vaizdinys), pavyzdžiui, medžio sąvoka, iš tikrųjų yra atskirų, pavienių medžių daugybė. Tuo tarpu atskirų erdvių nėra, taip pat nėra erdvės dalių; erdvė yra vienas tolydumas. Todėl ji yra tam tikra netarpiška, paprasta vienybė arba tolydumas. Erdvė ir laikas yra abstrakcijos. Stebėjimas, suvokimas prieš save visuomet turi tik tai, kas atskira, o erdvė, laikas visuomet yra tik vientisi, todėl jie yra *a priori.* Tačiau lygiai taip esama tik vieno mėlio. Erdvė ir laikas nėra minties apibrėžtys, ypač tada, kai mes apie tai neturime jokios minties. Erdvė ir laikas yra ne atskirybė, o visuotinybė, abstraktumas, – tokia yra erdvės ir laiko prigimtis; jie yra sąvoka, kuri atsiranda tik tada, kai mes apie dalyką turime supratimą. „4. Erdvė įsivaizduojama kaip begalinis duotas dydis. Tiesa, kiekvieną sąvoką reikia mąstyti kaip vaizdinį, kuris įeina į begalinę įvairių galimų vaizdinių aibę (kaip jų bendras požymis), taigi jie yra jai subordinuoti; bet jokios sąvokos, kaip tokios, negalima mąstyti taip, tarsi ji apimtų begalinę vaizdinių aibę. Tačiau erdvė kaip tik taip mąstoma (nes begalinės erdvės visos dalys egzistuoja kartu). Tad pradinis erdvės vaizdinys yra apriorinis stebinys, o ne sąvoka."[671]

Transcendentalinis išaiškinimas išsako dar tai, kad šiuose erdvės ir laiko vaizdiniuose glūdi sintetiniai sprendiniai *a priori,* kurie surišti jų būtinumo sąmone. Tokie sintetiniai teiginiai yra, pavyzdžiui, šis: erdvė turi tris matmenis,[672] arba tiesės definicija – kad ji yra trumpiausias atstumas tarp dviejų taškų, taip pat 5 + 7 = 12.[673] (Pastarasis teiginys labai analitiškas, kaip ir kiti.) Tokie teiginiai, pirma, kyla ne iš patyrimo, arba, tiksliau, jie nėra atskiri atsitiktiniai suvokimai; tatai yra teisinga, jie yra visuotiniai ir būtini. Antra, tie teiginiai kyla iš stebėjimo, mes juos turime būtent stebėjime, o ne įgyjame remdamiesi sampročiu ar sąvoka. Tačiau šių dviejų dalykų Kantas nesujungia. Kaip tik stebėjime tokie teiginiai yra netarpiškai tikri. – Mes turime įvairius pojūčius, kurie sudaro tikrąją medžiagą, kuriais mes išoriškai ir vidujai užpildome savo sielą, ir siela pati savyje turi formalią sąlygą būdo, kaip

mes juos įnešame į sielą; ta sąlyga yra erdvė ir laikas.[674] Kaip atsitinka, kad siela turi kaip tik šias formas, kokia yra laiko ir erdvės prigimtis, – to Kanto filosofija visiškai neklausia. Kanto klausimas: kas yra erdvė ir laikas savaime? reiškia ne klausimą: kokia yra jų sąvoka?, o reiškia klausimą: ar jie yra išoriški daiktai, ar tai, kas yra sieloje?

b. Jeigu pirmasis pažinimo gebėjimas yra juslumas apskritai, tai antrasis gebėjimas yra *samprotis;* pastarasis yra kažkas visiškai kita negu juslumas. Kantas tiesiog išvardija šiuos gebėjimus, taip kaip empirinė psichologija; jis neparodo tokios sekos būtinumo. Juslumas yra imlumas. Sambročiu Kantas vadina mąstymo spontaniškumą; šis terminas atėjo iš Leibnizo filosofijos. Samprotis yra veiklus mąstymas, pats Aš; jis yra „gebėjimas mąstyti juslinio stebėjimo objektą". Tačiau jis turi tik mintis be turinio: „Mintys be turinio – tuščios, stebiniai be sąvokų – akli." Taigi samprotis iš juslumo gauna medžiagą, ir empirinę, ir apriorinę, laiką ir erdvę; ir jis šią medžiagą mąsto, tačiau jo mintys yra kažkas visiškai kita negu ši medžiaga. Arba jis yra ypatingo pobūdžio gebėjimas; ir tik tada, kai įvyksta ir viena, ir kita, kai juslumas pateikia medžiagą, o samprotis sujungia su ja savo mintis, tik tada atsiranda pažinimas.[675]

Logika, kaip *transcendentalinė logika,* kaip tik ir nustato sąvokas, kurias samprotis *a priori* turi pats savyje ir kuriomis jis mąsto objektus visiškai *a priori.*[676] Samprotis turi mintis, tačiau, kaip samprotis, jis turi ribotas mintis, mintis apie baigtinius daiktus. Mintys turi formą, kuri įvairovę sutelkia į vienybę. Ši vienybė yra *Aš,* savimonės *apercepcija.* Aš turi „lydėti"; tai barbariškas išdėstymas. Savimonė esu aš, visiškai tuščias, abstraktus Aš, iš kurio kyla apercepcija; tai yra apibrėžimas apskritai. Percepcija yra veikiau jutimas, įsivaizdavimas, o apercepcija, sakytume, yra veikla, kurios dėka kažkas ateina į mano sąmonę. Aš esu visiška visuotinybė, tai, kas visiškai neturi apibrėžčių, kas abstraktu; kadangi aš empirinį turinį perkeliu į Aš, tai jis apercepcijos būdu turi įeiti į šią paprastą sąmonę. Kad jis galėtų įeiti į šį vienį, į šią paprastą są-

monę, jis pats turi būti supaprastintas, gauti paprastumo. Taip tam tikras turinys sąmonėje tampa vieniu, tampa mano turiniu; Aš esu Aš, šis vienis, todėl turinys perkeliamas į vienybę, tampa vienu turiniu; ir ši įvairovės vienybė teigiama mano spontaniškumu; šis spontaniškumas yra mąstymas apskritai, įvairovės sintetinimas. Tai yra didi sąmonė, svarbus pažinimas. Tačiau tai, kad aš esu vienis ir kaip mąstantis – veiklus, vienijantis, Kanto filosofijoje nėra taip apibrėžtai išdėstyta. Tai, ką produkuoja mąstymas, yra vienybė; taip jis produkuoja save, nes jis yra vienis. (Vienybė gali būti vadinama ir santykiu; kadangi šiuo atveju suponuojama įvairovė, kuri iš dalies tokia ir išlieka, tai reiškia santykį.) Tatai yra *transcendentalinė apercepcija;* grynoji sąmonės apercepcija yra sintetinanti funkcija. Pagaunantysis yra Aš; tai, ką aš paliečiu, turi leistis įspraudžiama į šias vienybės formas.[677]

Esama skirtingų šio paprastumo rūšių. Šie santykiai apibrėžiami konkrečiau, ir apibrėžtos tokio sintetinimo rūšys yra *kategorijos,* visuotinės mąstymo apibrėžtys. Pasak Kanto, yra dvylika pagrindinių kategorijų, kurios skirstomos į keturias klases; šiuo atveju svarbu, kad kiekviena klasė savo ruožtu sudaro trejybę; toks suskirstymas – Kanto nuopelnas. Čia vėl pasirodo trejybiškumas, ši sena pitagorininkų, neoplatonikų ir krikščionių religijos forma. 1. Pirmoji rūšis yra *kiekybės* kategorijos: *vienumas, daugis* ir *visybė.* Daugis yra neigimas vienio, kurio skirtybė yra daugis; ir trečioji kategorija, sujungianti dvi pirmąsias, yra daugis kaip uždaras, visybė. Visybė yra daugis, teigiamas kaip vienis; daugis yra neapibrėžtas, o sujungtas kaip vienis jis yra visybė; visybė yra apimtas daugis. 2. Antroji rūšis yra *kokybės* kategorijos: *realumas, neigimas, apribojimas.* Riba yra realumas, pozityvumas, bet ir neigimas. 3. Trečioji rūšis yra *santykio* kategorijos: substancialumo santykio – *substancija* ir *akcidencijos;* priežastingumo santykio – *priežastis* ir *padarinys;* ir trečioji kategorija – *sąveika.* 4. Ketvirtoji rūšis yra *modalumo,* objektiškumo santykio su mūsų mąstymu kategorijos: *galimybė, esatis,* tikrovė ir *būtinumas.* Gali-

mybė turėtų būti antroji kategorija, bet abstraktaus mąstymo požiūriu tuščias vaizdinys yra pirmas. Didysis sąvokos instinktas pasireiškia tuo, kad Kantas sako, jog pirmoji kategorija yra pozityvi, antroji – pirmosios neigimas, o trečioji – jųdviejų sintezė. Trejybiškumo formoje, kuri čia yra tik schema, glūdi absoliuti forma, sąvoka. Kantas neišveda šių kategorijų, jo požiūriu, jos yra neišsamios, tačiau, pasak jo, kitos kategorijos išvedamos iš šių kategorijų.[678]

Prie šių vienumo rūšių Kantas prieina tuo būdu, kad tiesiog paima jas iš įprastinės logikos. Jis sako, kad bendrojoje logikoje pateikiamos ypatingos sprendinio rūšys, sprendinys įsivaizduojamas kaip santykio būdas; jame pasireiškia skirtingos paprastumo, mąstymo rūšys. Sprendinių rūšys yra šios: *bendrieji, ypatingieji, vieniniai* sprendiniai; *teigiamieji, neigiamieji, begaliniai* sprendiniai; *kategoriškieji, hipotetiniai, skirstytiniai* sprendiniai; *asertoriniai, probleminiai, apodiktiniai* sprendiniai. Pastebima, kad esama tokių sprendinio, mąstymo funkcijų ir kartu ypatingų santykio būdų, apskritai, kad paprastas mąstymas savyje turi skirtybių, taigi kad Aš apibrėžia, skiria. Iš šio pastebėjimo Kantas įgyja kategorijas, kurias jis paima iš šių sprendinių; kategorijos ir atsiranda iš to, kad iškeliami šie ypatingi siejimo būdai. Kantas kategorijas perima empiriškai, nepažinęs jų būtinumo. Jis negalvoja apie tai, kad reikia pagrįsti vienybę ir iš vienybės išplėtoti skirtybes. Kantas nesiekia kategorijų rūšių dedukcijos, lygiai kaip jis nesiekia jos ir nagrinėdamas erdvę bei laiką; šios rūšys perimamos iš patyrimo, taip, kaip jos įsitvirtinusios logikoje. Tatai yra samprotčio formos arba įvairovės santykių būdai.[679]

Transcendentalinė šių kategorijų prigimtis yra ta, kad *Aš* yra vienybė, kuri sujungia vaizdinius, empirinę medžiagą. Ši savimonės vienybė yra transcendentalinė vienybė, kurioje glūdi apercepcija; ypatingas būdas, kuriuo sąmonėje surišama ši medžiaga, yra atskira kategorija, pavyzdžiui, priežastis ir padarinys arba vienybė apskritai ir t. t.[680] Toliau Kantas sako, kad visa tai (o tai Locke'as teigė, o Hume'as neigė) nesu-

tinkama patyrime.[681] Taigi mąstantis samprotis yra kategorijų, visiškai bendrų mąstymo apibrėžčių, šaltinis. Pačios jos yra tuščios, nepripildytos ir priklauso mąstymui; kad jos būtų pripildytos, būtina medžiaga. Turinį joms suteikia tik gaunama įvairiopa stebėjimų medžiaga; jos yra įvairiopos medžiagos siejimas, įvairiopų medžiagų telkimas vienybėn, ir jos įgyja reikšmę tik susijungdamos su šia medžiaga. Toks pripildymas mums ateina iš juslumo, suvokimo, stebėjimo, jautimo ir t. t. Šį turinį kaip įvairovę samprotis sujungia savuoju būdu, susintetindamas jį transcendentaline Aš apercepcija; ir tai yra pažinimas, *patyrimas*. Toks suvokimo, stebėjimo medžiagos ir kategorijų sujungimas yra patyrimo reikalas. Suvokimas dar nėra patyrimas. Pastarasis yra suvokimo, jutimo medžiagos pajungimas kategorijoms; šios yra tuščios, abstrakčios, santykinai tuščios. Taigi patyrimas apskritai arba pažinimas yra įvairovės sintezė; apercepcijos Aš veikimas yra sintetinanti funkcija.[682] Klausimas yra tas, kas yra aukštesnis – pripildantis juslumas ar sąvoka. Patyrime yra suvokiama, ir tai yra medžiaga, priklausanti jutimui, stebėjimui. Tačiau ši medžiaga ne įimama jos atskirumo, netarpiškumo požiūriu, o surišama kategorijomis – priežastimi ir padariniu, gamtos dėsniais, rūšimis, taigi tai nėra netarpiški suvokimai. Dangaus dėsniai nesuvokiami netarpiškai, suvokiami tik dangaus šviesulių vietos pokyčiai; tačiau taip suvokti dalykai, užfiksuoti ir pajungti visuotinybei, jau yra patyrimas. Taigi patyrime yra visuotinė minties apibrėžtis; tai, kas yra patyrimas, turi būti visuotina, galioti visiems laikams.

Kategorijos perėjimas prie to, kas empiriška, suprantamas taip, kad grynosios sampročio sąvokos yra „visai nevienarūšės su empiriniais (ir apskritai jusliniais) stebiniais“. Todėl svarbu parodyti, kaip grynosios sampročio sąvokos gali būti taikomos reiškiniams. Tai nagrinėja *transcendentalinė sprendimo galia*. Taigi sieloje, savimonėje yra grynosios sampročio sąvokos ir grynieji stebėjimai; jų abiejų savitarpio santykis yra grynojo sampročio *schematiškumas, transcendentalinė vaizduotės ga-*

lia, kuri grynąjį stebėjimą apibrėžia pagal kategoriją, pagal grynąją sampročio sąvoką, ir taip pereinama prie patyrimo.[683] – Šis sujungimas irgi yra vienas gražiausių Kanto filosofijos aspektų, kai sujungiamas grynasis juslumas ir grynasis samprotis, kurie prieš tai buvo nusakyti kaip absoliučiai priešingos skirtybės. Tai stebintis, intuityvus samprotis arba samprotaujantis stebėjimas; tačiau taip dalyko Kantas nesuvokia ir nesupranta, jis neįsisąmonina minties, kad jis čia suvienijo dvi sudedamąsias pažinimo dalis ir priėjo prie to, kas yra jų „savaime". Ir mąstymas, samprotis, ir juslumas lieka tai, kas atskira, jie sujungiami išorišku, paviršutinišku būdu, taip kaip, pavyzdžiui, pagalys ir koja surišami virvele. – Antai substancijos sąvoka schemoje yra tai, kas pastovu laike,[684] t. y. grynoji sampročio sąvoka, grynoji kategorija suplakama su grynojo stebėjimo forma. – Vaizdinys manyje apibrėžiamas kaip tai, kas akcidentalu, taip pat jis gali būti postuluojamas, apibrėžiamas ir kaip padarinys, po to kaip daiktas savaime, priežastis, daugis, vienybė; tai ir visa sampročio metafizika.

Remdamasis šia aplinkybe, Kantas taip pat pateikia empirinio, arba materialiojo, *idealizmo* paneigimą. „Aš įsisąmoninu savo egzistavimą kaip apibrėžtą laike. Bet kuris laiko apibrėžimas numato kažką, kas pastovu suvokime. Bet tai, kas pastovu, negali būti" stebinys „manyje". Juk visi mano egzistavimo apibrėžimo pagrindai, kurie randami manyje, yra vaizdiniai, ir jiems patiems kaip tokiems reikia skirtingo negu jie pastovumo, kurio atžvilgiu galėtų būti apibrėžtas jų kitimas, taigi ir mano egzistavimas laike, kuriame jie keičiasi. Arba aš suvokiu savo egzistavimą kaip tam tikra empirinė sąmonė, kuri gali būti apibrėžta tik atžvilgiu kažko, kas yra už manęs, t. y. aš suvokiu kažką išoriška.[685] – Tai galima pasakyti ir atvirkščiai: aš suvokiu išorinius daiktus kaip apibrėžtus ir kintančius laike; šie daiktai suponuoja kažką pastovaus, kas yra ne juose, o už jų. Ir šis kažkas esu Aš, jų visuotinumo ir būtinumo, jų būties savaime transcendentalinis pagrindas, savimonės vienybė. Taip kitoje vietoje dalyką suprato ir pats Kan-

tas;[686] šie momentai susipina, nes pastovumas pats yra tam tikra kategorija. – Idealizmas, suprantamas ta prasme, kad už mano pavienės savimonės kaip pavienės nieko nėra, arba tokio idealizmo paneigimas, prieinantis prie išvados, kad už mano savimonės kaip pavienės egzistuoja daiktai, – abu jie vienodai blogi. Pirmojo požiūrio laikosi Berkeley's, kurio filosofijoje kalbama vien tik apie savimonę kaip atskirą savimonę arba, kitaip tariant, kurioje savimonės pasaulis suprantamas kaip daugybė ribotų, juslinių, atskirų vaizdinių, kuriuose nėra tiesos lygiai taip pat, kaip ir tuo atveju, kai jie vadinami daiktais. Tiesa ar netiesa glūdi ne tame, ar egzistuoja daiktai ar vaizdiniai, o jų ribotume ir atsitiktinume, nesvarbu, ar jie būtų vaizdiniai ar daiktai. Kanto šio idealizmo paneigimas reiškia ne ką kita, o atkreipimą dėmesio į tai, kad ši empirinė sąmonė neegzistuoja pati savaime, kaip kad, beje, neegzistuoja patys savaime ir šie empiriniai daiktai. Tačiau kantiškasis Aš iš tiesų neprieina prie proto, o lieka atskira savimone kaip tokia, kuri yra priešinga visuotinei.

Taigi Aš uždarytas savyje taip, kad jis yra transcendentalinė suvokimo vienybė, vienybė to, kas sudvejinta, – grynojo stebėjimo ir grynosios sąvokos vienybė. Pasak Kanto, patyrimas turi dvi sudedamąsias dalis; viena dalis yra tai, kas empiriška, suvokimas, kita dalis – kategorijos, priežastis ir padarinys, substancija ir akcidencija, rūšis, visuotinybė. Tatai yra visiškai teisinga analizė, nes patyrime mes randame abi šias apibrėžtis. Tačiau Kantas su tuo susieja tą dalyką, kad patyrimas pagauna tik *reiškinius* ir kad mes tuo pažinimu, kurį mums teikia patyrimas, nepažįstame daiktų, kokie jie yra savaime. Juk dvi sudedamosios pažinimo dalys yra 1) pojūtis, kuris ir taip yra subjektyvus, ir 2) kategorijos, kurios yra tiktai mūsų sampročio apibrėžtys. Tačiau realus turinys, medžiaga yra pojūčiai, viena sudedamoji pažinimo dalis; nei viena, nei kita dalis nėra tai, kas egzistuoja savaime, ir jos abi, pažinimas, irgi nėra toks, o pažįsta tik reiškinius, – ir tai yra keistas prieštaravimas. Pažinimas iš tikrųjų yra jų vienybė; tačiau, kalbė-

25*

damas apie pažinimą, Kantas visada turi galvoje pažįstantį subjektą kaip atskirą subjektą. Pats pažinimas yra abiejų momentų tiesa; tai, kas pažinta, tėra reiškinys, ir pažinimas vėl apsiriboja subjektu. Taigi šis subjekto pažinimas įgyja tik reiškinius, o ne tai, kas yra savaime. Juk šis pažinimas turi savyje daiktus tik stebėjimo ir juslumo dėsnių forma.[687]

Iš tikrųjų tame, ką mes matėme, aprašyta tik empirinė, baigtinė savimonė, kuriai reikia iš išorės gaunamos medžiagos arba, kitaip tariant, kuri pati yra atskira, ribota. Čia neklausiama, ar šie pažinimai savaime ir sau savo turinio požiūriu yra tiesa ar netiesa. Visas pažinimas lieka subjektyvumo ribose, už jo kaip kažkas išoriška yra *daiktas savaime.* Tačiau šis subjektyvumas yra konkretus savyje, tai yra mąstymas, samprotis, kuris yra apibrėžtas (kategorijos). Jau kategorijos yra konkrečios, bet dar konkretesnis yra patyrimas, pajaustų dalykų ir kategorijų sintezė. Visuotinybė ir būtinybė Kanto filosofijoje reiškia tai, kas objektyvu; dėl visuotinumo ir būtinumo patyrimas yra objektyvus. Tai, kas suvokiama, nėra objektyvu; suvokimas patyrime, pasak Kanto, yra tai, kas subjektyvu, atsitiktina. Tuo tarpu kategorijos, kuriomis medžiaga susiejama, vienybė, kurią sukuria mąstymas, yra tai, kas patyrime yra objektyvu, dėsnis, visuotinybė.[688] Antra vertus, ši stebėjimo srities medžiaga yra apskritai subjektyvi, t. y. ji yra tik tokia, kokia yra mano pojūtyje: aš žinau tik pojūtį, o ne daiktą. Ši medžiaga yra subjektyvi. Tačiau objektyvumas, kuris turi būti tos medžiagos priešybė, pats irgi yra subjektyvus, ir nors jis nepriklauso mano jutimams, tačiau lieka uždarytas subjekto rate, grynajame mano savimonės Aš, mąstančio sampročio srityje. Viena vertus, aš turiu jutimų turinį, tačiau antra vertus, aš esu veiklus jo atžvilgiu, nepalieku jo atsitiktinėje jo apibrėžtyje, o padarau jį visuotinį. Tačiau ir tai yra subjektyvu, todėl mes daiktus pažįstame ne pačius savaime. Viena vertus, esama jutimų apibrėžčių, kurios susijusios su mūsų organais, antra vertus, – mąstymo apibrėžčių, kurios glūdi manajame Aš; todėl tai, ką mes pažįstame ir apibrėžiame, yra tik

reiškiniai. Taigi Kanto filosofija vadintina idealizmu: mes turime reikalą tik su mūsų apibrėžtimis, o ne su tuo, kas egzistuoja savaime; prie to, kas iš tikrųjų yra objektyvu, mes neprieiname.[689]

c. Trečiasis pažinimo gebėjimas yra *protas.* Antrasis gebėjimas buvo samprotis, mąstantis apibrėžimas. Kantas nuo sampročio prie proto pereina irgi psichologiškai; jis protą aptinka taip pat, kaip ir samprotį. Jis tiesiog sielos maiše ieško, kokių gebėjimų jame esama, ir atsitiktinai suranda dar ir protą, kurio lygiai taip pat ten galėjo ir nebūti (fizikams toks pat atsitiktinai randamas dalykas yra, pavyzdžiui, magnetizmas), taigi ne taip jau svarbu, ar protas yra, ar jo nėra. „Visas mūsų pažinimas prasideda nuo juslių, paskui pereina į intelektą ir užsibaigia prote, už kurį aukščiau mumyse nieko nėra apdoroti stebėjimo medžiagai ir pajungti jai aukščiausiam mąstymo vienumui."[690] Protas yra gebėjimas pažinti iš *principų,* sąvoka pažinti ypatingybę visuotinybėje; samprotis yra kitoks; savo ypatingybę jis įgyja stebėjimu,[691] bet ir pačios kategorijos yra kažkas ypatinga. Proto principas apskritai yra visuotinybė, mąstymas, kadangi jis savo objektu padaro tai, kas *besąlygiška* ir beribiška.[692] Jo produktas yra *idėja* apskritai, ir idėją Kantas supranta kaip tai, kas besąlygiška, beribiška.[693] Tai yra tai, kas abstrakčiai visuotina, neapibrėžta. Nuo to laiko filosofinės kalbos vartosenoje ir pradėta skirti samprotį ir protą; ankstesniems filosofams ši perskya dar nebūdinga.[694] Samprotis yra mąstymas baigtinių santykių ribose, o protas, pasak Kanto, yra mąstymas, kurio objektas – tai, kas besąlygiška, beribiška; ir šį besąlygiška Kantas, naudodamasis Platono terminu, vadina idėja.[695]

Tai, kas besąlygiška, turi būti suprantama konkrečiai. Čia svarstymas ir susiduria su didžiausiu sunkumu. Protas turi pažinti tai, kas besąlygiška, begalybę. Ką tai reiškia? Tai reiškia apibrėžti tai, kas besąlygiška, išvesti jo apibrėžtis; tai reiškia pažinti, arba tai turi būti taip vadinama. Daug buvo prirašyta ir prikalbėta apie žinojimą, pažinimą ir t. t., bet to dalyko

definicija nebuvo pateikta. Tačiau filosofijoje siekiama kaip tik to, kad tai, kas tariama esant žinomu dalyku, būtų ir pažinta; taigi šiuo atveju reikalas yra tas, kad turi būti pažinta tai, kas besąlygiška. Protas turi akstiną pažinti begalybę, bet to jis nepajėgia padaryti. Ir kaip pagrindą, kodėl taip yra, Kantas, *viena vertus,* nurodo tai, kad begalybė nėra duoda patyrime, kad jos psichologiškai neatitinka joks juslinis stebėjimas, suvokimas, kad begalybė neduota išoriniame ar vidiniame patyrime. „Idėją aš suprantu kaip būtiną proto sąvoką, kuriai jutimai negali pateikti jokio adekvataus objekto."[696] Viskas priklauso nuo to, kaip mes žiūrime į pasaulį; tačiau patyrimas, pasaulio traktavimas Kantui reiškė ne ką kita, o tai, kad čia stovi žvakidė, o ten – tabokinė. Tai, šiaip ar taip, teisinga; begalybė nėra duota juslinio suvokimo pasaulyje. Ir jeigu tarsime, kad tai, ką mes žinome, yra patyrimas, minčių ir jutimų medžiagos sintezė, tai begalybė, žinoma, negali būti pažinta ta prasme, kad mes turime apie ją tam tikrą juslinį suvokimą. Tačiau mes ir nereikalausime kokio nors juslinio suvokimo begalybės tikrumui patvirtinti; dvasia egzistuoja tik dvasiai.

Antra vertus, jeigu begalybė turi būti pažinta, tai ji turi būti apibrėžta; tačiau tokiam apibrėžimui protas neturi kitos priemonės, tik mąstymo formas, kurias mes vadiname kategorijomis; nors kategorijos ir duoda tai, ką Kantas vadina objektyviomis apibrėžtimis, tačiau duoda taip, kad pačios savaime jos vėl tėra kažkas subjektyvu. O jeigu mes šias kategorijas, kurios gali būti taikomos tik jusliniam stebėjimui, naudojame begalybei apibrėžti, tai mes susipainiojame klaidinguose samprotavimuose (paralogizmuose) ir prieštaravimuose (antinomijose); ir tai yra svarbi Kanto filosofijos pusė – išvada, kad begalybė, kai ją imamasi apibrėžti kategorijomis, paskęsta prieštaravimuose. Pasak Kanto, šie prieštaravimai yra būtini ir protas juose tampa transcendentiškas. Tačiau protas turi savyje reikalavimą, kad suvokimas, patyrimas, samprotinis pažinimas būtų aiškinamas begalybe.[697] Tiktai šitas begalybės suvienijimas su samprotinio pažinimo arba net suvokimo baig-

tinumu būtų aukščiausia konkretybė. Taip prieinama prie didelės minties, kad protas kuria idėjas, tačiau Kanto filosofijoje ši mintis tėra abstrakti. Tik suvienijimas to, kas besąlygiška, su tuo, kas sąlygiška, būtų proto konkretybė.

Esama skirtingų šio besąlygiškumo būdų, savitų, proto sukurtų objektų, *transcendentalinių idėjų;* taigi jos pačios yra tam tikros ypatingybės. Būdas, kuriuo Kantas prieina prie šių būdų, vėl įgyjamas iš patyrimo, iš formalios logikos, pasak kurios, esama įvairių *proto samprotavimo* būdų. Kantas iš silogizmo formų išveda idėjas. Yra keletas samprotavimo formų: α) *kategoriškoji,* β) *hipotetinė* ir γ) *skirstytinė.* Todėl besąlygiškumas yra trijų rūšių. 1. Tai, kas subjekte kategoriškojoje sintezėje yra besąlygiška. Sintezė yra konkretybė, kuri šiuo atveju yra dvireikšmė; sintezė yra siejimas, bet ji yra savarankiškų dalių siejimas, todėl tėra išoriškas siejimas. Šį siejimo būdą vartojame tada, kai įsivaizduojame mąstantįjį subjektą. 2. Tai, kas besąlygiška hipotetinėje eilės narių sintezėje. 3. Tai, kas besąlygiška skirstytinėje sistemos dalių sintezėje.[698] Pirmąjį sujungimą, išsakomą kaip proto objektą arba transcendentalinę idėją, mes įvykdome, kai įsivaizduojame „mąstantį *subjektą*"; antrasis sujungimas yra „visų reiškinių visuma *(pasaulis)*"; trečiasis – „daiktas, kuriame glūdi visko, kas gali būti mąstoma, galimybės aukščiausia sąlyga (visų esybių esybė)", taigi *Dievas.*[699] Tad dabar kyla klausimas, ar šie objektai gali įgyti realumą, ar protas gali jiems padėti pasiekti tikrovę. Ar, priešingai, jie lieka uždaryti subjektyviame mąstyme? Tatai – klausimo esmė. Ir Kantas mano, kad protas negeba suteikti realumą savo idėjoms, o siekdamas tai padaryti, tampa transcendentiškas, išeinantis už ribų; todėl protas sukuria tik paralogizmus, antinomijas ir idealą, kuriam trūksta tikrovės.[700]

α. „Loginį *paralogizmą* sudaro klaidingas savo forma samprotavimas." Kadangi protas besąlygiškumo būdą, kuris yra kategoriškoji sintezė subjekte, mąstantį subjektą mąsto kaip realų, tai toks besąlygiškumas yra substancija. Kas yra Aš, mąstantysis, – substancija, siela, sielos daiktas? Toliau reikia klaus-

ti, ar Aš yra pastovus, nematerialus, nežūstantis, asmeniškas, nemirtingas ir ar jis yra realiai giminiškas su kūnais. – Samprotavimo klaidingumas yra tas, kad būtina proto idėja apie transcendentalinio subjekto vienybę nusakoma kaip daiktas. Savo mąstyme aš suvokiu save kaip pastovų, o tai, kas pastovu, yra substancija. Tačiau aš esu pastovus tik suvokiančioje sąmonėje, o ne už sąmonės ribų. Aš yra tuščias transcendentalinis mūsų minčių subjektas, kuris pažįstamas tik iš jo minčių, tačiau kas jis yra savaime – apie tai iš tų minčių mes negalime įgyti nė mažiausio supratimo. (Tatai yra stebinanti perskyra, nes juk mintis ir yra „savaime".) Mes negalime jam priskirti jokios būties, nes mąstymas, savimonė tėra vien forma, o vaizdinį apie mąstančias esybes mes įgyjame ne išoriniu patyrimu, o vien savimone, nes mes Aš negalime paimti į rankas, apžiūrėti, apuostyti ir t. t. Iš tikrųjų, jeigu jis būtų įprastas daiktas, tai jį būtų galima ir patirti. Mes gerai žinome, kad Aš yra subjektas, bet jeigu mes išeiname už savimonės ribų ir sakome, kad tai yra substancija, tai mes nueiname toliau, negu turime teisę. Taigi subjektui aš negaliu suteikti realumo.[701]

Čia, kaip matyti, Kantas įpuola į prieštaravimą su barbarybe vaizdinių, kuriuos jis neigia, ir barbarybe savo paties vaizdinių, kurie lieka jo paneigtų vaizdinių ribose. α. Kantas yra visiškai teisus, kai teigia, kad Aš nėra juslinis daiktas, negyvas pastovumas, sielos daiktas, turintis juslinę esatį. β. Tačiau tas priešingas dalykas, kurį jis teigia, yra ne tai, kad Aš, kaip ši visuotinybė arba savęs mąstymas, pats savaime turi esmę ir tikrą realumą, tikrovės momentą, kurio Kantas kaip objektinio būdo reikalauja. Kantas sustingsta šiame būties ir realumo vaizdinyje: realumas reiškia buvimą jusline esatimi; Kantas neperžengia šio vaizdinio ribų. Kadangi Aš neturi jokios juslinės esaties, nėra mums duotas jokiame išoriniame patyrime, tai jis nesąs realus. Juk savimonė, Aš kaip toks nėra realumas; tai yra tik *mūsų* mąstymas, arba, kitaip tariant, pačią savimonę Kantas supranta tik kaip juslinę. – Būtis, daiktas,

substancija Kanto filosofijoje turi tokį pavidalą, tarsi jie būtų per aukšti subjektui, per dideli, kad subjektas galėtų juos nusakyti. O iš tiesų tokios apibrėžtys yra veikiau skurdžios, gyvybingumas nėra daiktas, lygiai kaip ir siela, dvasia nėra daiktas; daiktas, substancija yra veikiau per prasti šitam Aš, jie tėra sampročio kategorijos. Būtis kaip tik yra mažiausia iš viso to, kas pasakytina apie dvasią, būtis tėra abstraktus, netarpiškas tapatumas sau; būtis priklauso dvasiai, tačiau vargu ar verta stengtis taikyti dvasiai šią kategoriją.

β. Po to Kantas nagrinėja *antinomiją*, proto idėjos apie tai, kas besąlygiška, prieštaringumą; taikoma pasauliui, ši antinomija turi pavaizduoti jį kaip išbaigtą sąlygų visumą arba, kitaip tariant, jį patį atskleisti kaip besąlygišką, kaip begalinį. Kai yra duoti reiškiniai, protas reikalauja absoliučios jų galimybės sąlygų pilnumos, kad tos sąlygos sudarytų tam tikrą eilę, būtų visiškai išbaigta sintezė. Ir kai šis išbaigtumas išsakomas kaip esamas, tai atsiranda tik antinomija ir protas nusakomas tik kaip dialektinis. Ir tada šis objektas pasirodo esąs visiškai prieštaringas visais atžvilgiais.[702] Reiškiniai yra baigtinis turinys, o proto apibrėžtis turi būti tai, kas besąlygiška, neribota. Pasaulis yra ribotų reiškinių ryšys, ir kai šis turinys mąstomas proto, susiejamas su begalybe, tai mes turime dvi apibrėžtis – ribotumą ir begalybę, – kurios prieštarauja viena kitai. Protas reikalauja visiškai išbaigtos sintezės, o reiškiniuose mes susiduriame su priežasčių ir padarinių eile; tačiau protas reikalauja eilės užbaigimo, pradžios. Kantas atskleidžia keturis tokius prieštaravimus;[703] tai yra mažai, nes juk antinomijų esama visur. Nesunku atskleisti prieštaravimą kiekvienoje sąvokoje, nes sąvoka yra konkreti, tad ji nėra paprasta apibrėžtis. Taigi sąvokoje glūdi skirtingos apibrėžtys, kurios yra ir supriešinimas; šiuos prieštaravimus Kantas ir vadina antinomijomis. Tatai yra svarbu, bet svarbu ne ta prasme, kokią tam teikė Kantas.

αα. Prie šių antinomijų priklauso, pavyzdžiui, ta, kad viena apibrėžtis, *ribotumas*, turi būti laikoma teisinga taip pat, kaip

ir kita, *beribiškumas*. Sintezės išbaigimas einant vis tolyn laiko ir erdvės atžvilgiu yra pirmoji laiko ir erdvės pradžia. – Tezė: Pasaulis turi pradžią ir pabaigą laike ir erdvėje, taip pat yra apribotas. Antitezė: Pasaulis erdvėje neturi pradžios ir ribų, bet yra begalinis ir laike, ir erdvėje. Vienas teiginys gali būti įrodytas taip pat gerai, kaip ir kitas; tai nesąs „advokatiškas įrodymas"; Kanto įrodymas yra apagoginis.[704] Turi būti pažinta, ar pasaulis turi pradžią ir pabaigą, ar jų neturi – yra neribotas erdvėje ir laike. Tačiau pasaulis yra visata, visuma; todėl jis yra visuotinybė, idėja, o ši gali būti apibrėžta kaip ribota arba neribota. Taigi jeigu mes šias kategorijas taikysime pasauliui, tai įpulsime į prieštaravimus.

ββ. Antroji antinomija yra ta, kad būtina tarti esant *paprastas* dalis, iš kurių *sudaryta* substancija, kitaip tariant, pripažinti, kad paprastumas gali būti įrodytas; bet taip pat gali būti įrodytas neužbaigtumas, begalinis dalijimas. – Tezė: Pasaulyje kiekviena begalinė substancija susideda iš paprastų dalių, atomų. Antitezė: Pasaulyje nieko nėra paprasta.[705] Atomas irgi yra riba, materiali esamybė sau, taip pat taškiškumas yra juosiantysis paviršius. Priešingas teiginys – begalinis dalijamumas.

γγ. Trečioji antinomija – *laisvės* ir *būtinumo* prieštara. Pirmas teiginys yra tas, kad esama dalykų, kurie patys save apibrėžia; tai yra begalybės aspektas: priežastingumas pagal laisvės dėsnius esąs vienintelis. Priešingas teiginys yra tas, kad galioja tik determinizmas, kad viską determinuoja koks nors pagrindas.[706]

δδ. Ketvirtoji antinomija yra tokia: tam tikru kitu atžvilgiu visybė užsibaigia laisvėje kaip pirmojoje veiksmo pradžioje arba absoliučiai *būtinoje esybėje* kaip pasaulio priežastyje, taigi seka nutrūksta; tačiau tos laisvės priešprieša yra ėjimas tolyn pagal priežasties ir padarinio sąlygas, o būtinos esybės priešprieša yra tai, kad viskas *atsitiktina*. – Tezė: Pasauliui priklauso – arba kaip jo dalis, arba kaip jo priežastis – besąlygiškai būtina esybė, absoliuti substancija, absoliutus sąlygoto pasaulio būtinu-

mas. Antitezė: Niekur nėra jokios besąlygiškai būtinos esybės – nei pasaulyje, nei už pasaulio – kaip jo priežasties.[707]

Viena iš šių priešybių yra būtina taip pat, kaip ir kita; ir čia nėra jokio reikalo tatai smulkiau aptarinėti. Šių prieštaravimų būtinumas yra tas svarbus dalykas, kurį Kantas padėjo įsisąmoninti. Tuo tarpu įprastinės metafizikos požiūriu įsivaizduojama, kad vienas toks teiginys turi galioti, o kitas turi būti paneigtas. Atradimas, kad tokie prieštaravimai yra būtini, yra labai reikšmingas.[708]

Kantas, beje, išsprendžia šias antinomijas, tačiau išsprendžia transcendentaliniam idealizmui savitu būdu, kai neabejojama išorinių daiktų egzistavimu, kitaip sakant, jis neneigiamas, bet leidžiama, kad daiktai būtų įžvelgiami erdvėje ir laike (nors tam nereikalingas leidimas); tačiau šiam idealizmui erdvė ir laikas patys savaime nėra jokie daiktai ir neegzistuoja už mūsų sielos, todėl apie daiktus savaime negali būti pasakoma nei tai, kas sąlygiška, nei tai, kas besąlygiška,[709] t. y. visos šios apibrėžtys apie pradžią laike ir t. t. nepriklauso daiktams, tam, kas yra pats savaime, kas egzistuoja už mūsų subjektyvaus mąstymo sau. Jeigu tokios apibrėžtys priklausytų pasauliui, Dievui, tam, kam būdinga laisvė, tai būtų objektyvus prieštaravimas; tačiau šis prieštaravimas čia egzistuoja ne savaime ir sau, o priklauso tik mums: jo šaltinis yra vien tik mūsų mąstymas. Kitaip tariant, šis transcendentalinis idealizmas prieštaravimą palieka egzistuoti, tačiau mano, kad šis „savaime“ toks nėra, prieštaravimas atsiranda tik mūsų sieloje. Tad ši antinomija lieka mūsų sieloje; kaip anksčiau Dievas buvo tai, kas į save įimdavo visus prieštaravimus, taip dabar savimonė. O tai, kad jeigu ne daiktai prieštarauja sau, tai sau prieštarauja savimonė, – tas dalykas Kanto filosofijos nejaudina, Kantas juo neužsiima. Patyrimas rodo, kad savimonė savęs nesugriauna; mes žinome, kad Aš egzistuoja. Taigi nėra ko nerimauti dėl Aš prieštaravimų, nes jie jo nesugriauna, Aš gali juos pakelti. – Tačiau taip pats prieštaravimas neišsprendžiamas, jis lieka koks buvęs. Kantas rodo per daug

švelnumo daiktams: esą būtų gaila, jeigu jie prieštarautų patys sau. O tai, kad dvasia (pats aukščiausias dalykas) yra prieštaravimas, Kantui visiškai negaila. Taigi transcendentalinis idealizmas visiškai neišsprendžia prieštaravimo. Reiškinių pasaulis turi tam tikrą „savaime", kuriam prieštaravimas nepriklauso. Šis „savaime" yra kažkas kita negu dvasia. Tai, kas prieštaringa, save suardo, todėl dvasia yra suirutė, pamišimas pačioje savyje. Tikrasis sprendimas nukreiptas į turinį, – kategorijose nesama tiesos, lygiai taip tiesos neturi ir tai, kas prote besąlygiška; tiesą savyje turi tik jų abiejų vienybė kaip konkreti vienybė.

γ. Po to Kantas pereina prie *Dievo* idėjos. Ši trečia idėja yra esybių esybė; kitos idėjos ją suponuoja. Tai yra proto *idealas*, visų galimybių visuma. Kanto žodžiais, pagal Wolffo definiciją Dievas yra visų realiausia esybė; todėl svarbu įrodyti, kad Dievas nėra vien mintis, kad jis *yra*, turi tikrovę, būtį.[710] Dievą Kantas vadina idealu, kad atskirtų nuo idėjos; idealas yra idėja kaip esanti. Antai mene idealu vadinama idėja, kuri realizuota jusliniu būdu.[711]

Čia Kantas nagrinėja Dievo buvimo įrodymą, klausia, ar šis idealas gali įgyti realumą. *Ontologinis įrodymas* paremtas absoliučia sąvoka, ir iš sąvokos daroma išvada apie būtį; tokiu būdu ir pereinama prie būties.[712] Taip elgiasi Anzelmas, Descartes'as, Spinoza; visi taria būties ir mąstymo vienybę. Tačiau Kantas sako, kad šis proto idealas negali įgyti realumo; nėra jokio perėjimo iš sąvokos į būtį, iš sąvokos būtis negali būti išvesta. „Būtis aiškiai nėra realus predikatas" kaip koks nors kitas, „t. y. ji nėra sąvoka kažko, kas galėtų būti prijungta prie daikto sąvokos. <...> Šimte tikrų talerių yra nė kiek ne daugiau negu šimte galimų talerių", pastarieji yra tas pats turinys, t. y. sąvoka; jų irgi yra šimtas. Vienu atveju yra sąvoka (vaizdinys), kitu – objektas. Būtis nėra nauja sąvokos apibrėžtis, kuri prijungiama prie buvusios; antraip mano sąvoka apie šimtą tikrų talerių reikštų kažką kita, ne šimtą tikrų talerių. „Juk tikrumo atveju objektas ne tik analitiškai glūdi mano są-

vokoje, bet ir sintetiškai prijungiamas prie mano sąvokos." Taigi iš sąvokos negalima išprotauti būties, nes būtis ne glūdi sąvokoje, o prie jos prisijungia. „Tad nesvarbu, ką ir kiek apimtų mūsų objekto sąvoka, vis dėlto mes turime išeiti už jos ribų, kad objektui priskirtume egzistavimą. Jutimų objektų atžvilgiu tai pasiekiama dėl ryšio su kuriuo nors mano suvokimu pagal empirinius dėsnius; o dėl grynojo mąstymo objektų, tai visai nėra priemonės pažinti jų egzistavimui, nes jį reikėtų pažinti visiškai *a priori*, o mūsų bet kurio egzistavimo įsisąmoninimas <...> visiškai priklauso patyrimo vienumui."[713] Tai reiškia, kad Kantas kaip tik neprieina prie to, kad suprastų aną sąvokos ir būties arba egzistavimo sintezę, t. y. kad teigtų egzistavimą kaip sąvoką. Egzistavimas jam taip ir lieka kažkas visiškai kita negu sąvoka. Tiesa, turinys yra tas pats ir tame, kas egzistuoja, ir sąvokoje. Kadangi būtis neglūdi sąvokoje, tai mėginimas išvesti būtį iš sąvokos yra bergždžias.

Išties, būties apibrėžtis pozityviai neglūdi sąvokoje; sąvoka yra kažkas kita negu objektyvumas, realybė. Tas kita neslypi išbaigtu pavidalu sąvokoje; ir jeigu mes sustojame prie sąvokos, tai mes sustojame prie būties kaip sąvokos kita. Mes turime vaizdinį, o ne būtį, mes paisome jų perskyros. Kad šimtas galimų talerių vaizduotėje yra kažkas kita negu šimtas tikrų talerių – tai yra tokia populiari mintis, kad niekas nėra taip gerai suprantama, kaip tai, kad iš sąvokos negalima pereiti į būtį; jeigu aš įsivaizduoju šimtą talerių, tai aš jų dar neturiu. Tačiau lygiai taip populiariai galima pasakyti, kad fantazavimą reikia palikti ramybėje.

α. Tatai yra vien vaizdinys, taigi tai, kas vien įsivaizduojama, bet nėra tikra; šimtas įsivaizduojamų talerių yra ir lieka tik įsivaizduoti. Taigi sustoti prie jų reikštų nesveiką žmogaus protą, kuris nieko nevertas; tuščiagarbis yra tas žmogus, kuris tenkinasi tokiomis fantazijomis ir norais. Kas tvirtai nusistatęs turėti šimtą talerių, tas nori turėti juos tik kaip tikrus. Jeigu aš noriu turėti šimtą talerių, aš turiu užsiimti kokiu nors

reikalu, kad juos įsigyčiau, t. y. aš turiu išeiti už įsivaizdavimo ribų, o ne likti jame. Šis subjektyvumas nėra galutinis, absoliutus dalykas; tiesa yra tai, kas nėra vien subjektyvu. Jeigu aš turiu šimtą talerių, tai aš juos tikrai turiu ir kartu juos įsivaizduoju. O Kanto vaizdinys sustoja prie ano skirtumo, ir tada galutinis rezultatas yra dualizmas; kiekviena pusė pati sau galioja kaip kažkas absoliutu. Tai, kas čia turi būti absoliutus ir galutinis dalykas, yra nepatikima. Prieš tai nukreiptas sveikas žmogaus protas; bet kuri įprasta sąmonė išeina už tokių ribų, bet kuris veiksmas siekia įveikti vaizdinį (tai, kas subjektyvu) ir jį paversti tuo, kas objektyvu. Joks žmogus nėra toks kvailas, kaip ana filosofija; jeigu žmogus yra alkanas, tai jis ne įsivaizduoja maistą, o bando pasisotinti. Kiekviena veikla – tai vaizdinys, kuris dar ne *yra*, bet įveikiamas kaip subjektyvus. Ir šimtas įsivaizduojamų talerių tampa tikrais, o tikri – įsivaizduojamais, tai įvyksta dėl išorinių aplinkybių ir tai mes dažnai sužinome iš patyrimo; toks yra talerių likimas, ir visai nuo išorinių sąlygų priklauso tai, ar šimtas talerių tampa mano nuosavybe, ar ne.

β. Be abejo, iš vaizdinio nieko neatsiranda, jeigu aš jame įstringu; aš galiu įsivaizduoti ką noriu, bet tai dėl to dar neegzistuoja. Viskas priklauso nuo to, ką aš įsivaizduoju, ar aš mąstau, pagaunu ir tai, kas subjektyvu, ir būtį; tada jie pereina vienas į kitą. Descartes'as įsakmiai teigia aną vienybę tik Dievo sąvokos atžvilgiu (ši vienybė kaip tik ir yra Dievas) ir nekalba apie jokius šimtą talerių, nes jie nėra toks egzistavimas, kuris turi sąvoką pats savyje. Taigi ana priešprieša įveikiama *absoliučiai*, t. y. baigtinumas išnyksta; ši priešprieša galioja tik baigtinumo filosofijoje. Mąstymas, sąvoka būtinai yra tokia, kad ji ne lieka subjektyvi, o įveikia subjektyvumą ir atskleidžia save kaip objektyvią. Jeigu egzistavimas nėra suprastas, tai jis yra tik sąvokos neturintis, juslinio suvokimo dalykas; tai, kas neturi sąvokos, šiaip ar taip, yra ne sąvoka, o tai, kas juntama, imama į ranką ir t. t. Toks egzistavimas, žinoma, neturi absoliutumo, esmės, jis neturi jokios

tiesos ir tėra pranykstantis momentas. – Nors tai viso labo reiškia semti vandenį rėčiu, šitai vadinama filosofavimu, tas bergždžias įprastinės logikos užsiėmimas tuščiu turiniu. Tai yra tarsi tas Isacharas, stiprus asilas, kurio neįmanoma pajudinti iš vietos.[714] Mes, esą, nieko neverti, ir jeigu mes nieko neverti, tai mes būtent nieko neverti ir nenorime būti ko nors verti. Šitas siekimas būti puikiam savo menkyste yra labai netikras krikščioniškas nuolankumas ir kuklumas; toks savo niekingumo pripažinimas yra veikiau vidinė puikybė ir gėrėjimasis savimi. Tačiau jeigu gerbiamas tikrasis nuolankumas, tai reikia ne laikytis savo skurdumo, o pakilti virš jo, orientuojantis į tai, kas dieviška.

Apibrėžtis, kurios tvirtai laikosi Kantas, yra ta, kad iš sąvokos negali būti išlukštenta būtis.[715] Iš šios apibrėžties plaukia išvada, kad protas turi mintis apie tai, kas neribota, neapibrėžta, tačiau nuo proto idėjos yra atribota apibrėžtis apskritai ir, tiksliau, ta apibrėžtis, kuri vadinama būtimi. Proto idėjos negali būti įrodomos, pagrindžiamos remiantis patyrimu, iš patyrimo jos negali įgyti jokio patvirtinimo; o jeigu jos apibrėžiamos kategorijomis, atsiranda prieštaravimai. Jeigu idėja apskritai apibrėžiama tik kaip esanti, tai idėja tėra sąvoka ir tada nuo jos visada yra atskirta egzistuojančiojo būtis. Tačiau ši samprotinio pažinimo požiūriu labai svarbi išvada proto požiūriu nuveda Kantą ne toliau, o tik prie minties, kad protas pats sau tėra formalus vienumas metodiškam samprotinio pažinimo sisteminimui. Tvirtai laikomasi visiškai abstraktaus mąstymo, grynojo tapatumo sau. Sakoma, kad samprotis gali tik sukurti tvarką daiktuose, kuri yra ne tvarka savaime ir sau, o tik subjektyvi. Taigi protui nelieka nieko daugiau, tik jo tapatumo sau forma, vienybė, kurios užtenka tik įvairių sampročio dėsnių ir santykių sisteminimui. Samprotis suranda klases, rūšis, dėsnius, gimines; tada juos tvarko protas, siekdamas juos suvienyti.[716] – „Grynojo proto kritikoje“ mes randame pakopų aprašymą: Aš kaip protas, vaizduotė, o už jo – daiktai; Aš ir tai, kas yra už Aš, vienas kito atžvilgiu yra kita, ir tai

yra galutinė išvada. Gyvūnas įveikia šią išvadą, vienybę jis sukuria praktiškai. Toks Kanto filosofijoje yra teorinis protas.[717]

Tatai yra Kanto filosofijos apriorizmas, apibrėžta būtis, proto skirtybės jame pačiame. Prie atskirumo apibrėžtumo ši filosofija neprieina.

Dar reikėtų paminėti pozityviąją filosofiją arba metafiziką, kurią Kantas *a priori* formuoja apie objektinę esmę, patyrimo objekto turinį, gamtą, jo *gamtos filosofiją*. Tačiau iš dalies savo turiniu ji yra visiškai skurdi, apsiriboja keliomis materijos bendromis kokybėmis ir sąvokomis, o moksliškumo arba, pasak Kanto, aprioriškumo požiūriu ji irgi visiškai nepatenkinama. Tai, kad materijai būdingas judėjimas,[718] toliau – traukos ir atostūmio jėgos[719] ir t. t., – visas šias sąvokas jis postuluoja, užuot parodęs jų būtinumą. – Didelis „Pradinių gamtotyros pagrindų" nuopelnas yra tas, kad veikalas davė pradžią gamtos filosofijai, atkreipęs dėmesį į tai, kad fizika naudojasi minties apibrėžtimis, bet jų toliau netyrinėja, ir kad tos apibrėžtys sudaro esminį jos objektų pagrindą. Pavyzdžiui, tankis laikytas skirtingu kiekiu (kiekybe) erdvėje; o Kantas jį apibūdino kaip erdvės užpildymo laipsnį, energiją, veiksmo intensyvumą. Jis reikalauja konstruoti materiją iš jėgų, veiksmų, energijų, o ne iš atomų.[720] Schellingas tame visiškai įstrigo. Tai buvo metafizika, visuotinė sąvoka apie gamtą; ji apsiriboja materija ir judėjimu. Tatai – mėginimas mąstyti, t. y. nurodyti minties apibrėžtis, kurių produktas yra tokie vaizdiniai kaip materija. Kantas pamėgino apibrėžti pagrindines šio mokslo sąvokas bei pagrindinius principus ir praskynė kelią vadinamajam *dinaminiam* gamtos mokymui.

„Religija vien tik proto ribose" yra veikalas, kuriame atskleidžiama, jog tikėjimo, kaip ir gamtos, doktrina irgi yra tam tikras proto aspektas. Taigi Kantas priminė, kad pozityviojoje religijos dogmatikoje, su kuria Švietimas (šveitimas) jau buvo susidorojęs, esama proto idėjų, jis parodė, kokią protingą (ir pirmiausia moralinę) reikšmę turi tai, kas vadinama religijos dogmomis, pavyzdžiui, *gimtosios nuodėmės* dogma.[721] Kantas

yra daug protingesnis negu šveitimas, kuris gėdijasi apie tokius dalykus kalbėti. – Tokios yra pagrindinės teorinės Kanto filosofijos problemos.

2. Kita Kanto filosofijos dalis – *praktinio proto kritika*. Pirmasis dalykas, kuriuo Kantas užsiėmė, buvo intelektas, teorinė filosofija. Antrasis dalykas – praktinė filosofija, *valios* prigimtis, tai, kas yra valios principas. Kantas pasisavina Rousseau apibrėžtį, kad valia savaime ir sau yra laisva. Teorinį protą Kantas suprato taip: kadangi jis yra nukreiptas į kokį nors objektą, pastarasis jam turi būti duotas, o kadangi protas objektą duoda pats sau, tai objektas neturi jokios tiesos; taigi protas *šiame* pažinime savarankiškumo nepasiekia. Savarankiškas savyje jis yra tik kaip praktinis protas; kaip moralinė esybė žmogus yra laisvas, jis yra virš bet kokio gamtos dėsnio ir reiškinio. Kaip teorinis protas turėjo savyje kategorijas, apriorines skirtybes, taip ir praktinis protas turi savyje dorovės dėsnį apskritai, kurio tolesnės apibrėžtys yra pareigõs ir teisės, to, kas leistina ir neleistina, sąvokos. Ir čia protas atsisako bet kokios duotos medžiagos, kuri jam yra būtina teorinėje srityje. Valia apibrėžia save savyje, *laisve* pagrįsta viskas, kas teisiška ir doroviška; tame žmogus įgyja savo absoliučią savimonę.[722] Šiuo požiūriu savimonė yra sau esmė, o teorinis protas turėjo kitą esmę. α. Aš savo atskirume netarpiškai yra esmė, visuotinumas, objektyvumas. β. Subjektyvumas siekia realumo, bet ne tokio, su kuriuo mes susidūrėme iki šiol; čia protas galioja sau kaip tikrovinis. Čia esama sąvokos, kuri įsisąmonina savo nepakankamumą; pastarojo neturėjo suvokti teorinis protas, kuriame sąvoka turėjo likti tik sąvoka. γ. Tatai yra absoliutumo požiūris; žmogui jo krūtinėje atsiskleidžia tai, kas beribiška. Kanto filosofija yra patenkinama bent jau tuo atžvilgiu, kad joje remiamasi žmogaus siela; aš pripažįstu vien tai, kas atitinka mano paskirtį.

a. Valią Kantas suskirsto į *žemesnįjį* ir *aukštesnįjį gebėjimą norėti*. Šis išsireiškimas nėra vykęs. Žemesnysis gebėjimas norėti yra geismai, polinkiai ir t. t.; aukštesnysis gebėjimas norėti yra

26. 567

valia kaip tokia, kuri kelia sau ne išorinius, atskirus, o visuotinius tikslus.[723] Tada kyla klausimas, koks yra valios principas, kas turi apibrėžti žmogų jo veiksmuose. Būdavo nurodomi įvairūs principai, pavyzdžiui, palankumas, laimė ir t. t. Visus *materialinius* veikimo principus galima redukuoti į potraukius, *laimę*.[724] Tačiau protingumas pats savaime yra grynai *formalus* ir reiškia, kad tai, kas turi galioti kaip dėsnis, turi būti galima mąstyti kaip visuotinai galiojanti įstatymų leidyba; kai protingumas taip mąstomas, jis savęs nepaneigia.[725] Bet kokio veiksmo *moralumas* dabar paremtas nuostata, kad jis atliekamas suvokiant dėsnį ir dėl dėsnio, iš *pagarbos* jam ir sau pačiam, patvirtinant tai, kas žmogų daro laimingą.[726] Kaip moralinė esybė, žmogus pats savyje turi *dorovės dėsnį*, kurio principas yra valios laisvė ir *autonomija*. Anot Kanto, tokios apibrėžtys, kurios įgyjamos iš polinkių, valiai yra heterogeniniai principai, arba, kitaip tariant, valia yra *heteronomija*, kai ji tokias apibrėžtis padaro savo tikslu; tokiais atvejais ji savo apibrėžtis ima ne iš savęs, o iš kažko kita. Tačiau valia yra tokia, kad ji turi būti laisva, ji turi save apibrėžti iš savęs; valia yra autonomiška, ji yra absoliutus spontaniškumas, laisvės principas. Valios esmė yra ta, kad ji apibrėžia pati save; jos tikslas gali būti tik jos laisvė. Kadangi praktinį protą Kantas vadina autonomišku, tai šis protas dėsnius duoda pats sau; empirinė valia yra heteronomiška, ją apibrėžia geismas, potraukis.[727] O geismas, potraukis priklauso mūsų prigimčiai, o ne laisvės sričiai.[728]

Didi, labai reikšminga Kanto filosofijos apibrėžtis yra ta, kad jis į pačią savimonę sugrąžino tai, kas jai pačiai galioja kaip esmė, kaip dėsnis, kaip „savaime". Kadangi žmogus siekia to ar kito tikslo pagal tai, kaip jis vertina pasaulį, istoriją, tai ką jis turi laikyti galutiniu savo tikslu? Tačiau valiai nėra kito tikslo, išskyrus tą, kurį ji pasisemia pati iš savęs, išskyrus savo laisvės tikslą. Didelis žingsnis pirmyn čia yra tai, kad šis principas buvo iškeltas, kad laisvė tapo galutine ašimi, aplink kurią sukasi žmogus, aukščiausia viršūne, nuo kurios kitkas nebegali imponuoti; todėl žmogui negalioja joks autoritetas,

kadangi šis prieštarauja jo laisvei. Kanto filosofija labai išplito ir susilaukė pritarimo iš dalies dėl to, kad ji atskleidė, jog žmogus pats savyje gali surasti visiškai tvirtą, pastovų centrą ir kad jo neįpareigoja niekas, kame ši laisvė nėra gerbiama. Toks yra šios filosofijos principas, tačiau ji tik juo ir apsiribojo.

Praktinis protas suvokiamas kaip konkretus. Aukščiausia teorinio proto viršūnė yra abstraktus tapatumas; jis gali duoti tik kanoną, abstrakčių tvarkų taisyklę.[729] Tik praktinis protas yra duodantis dėsnį, konkretus; dėsnis, kurį jis sau duoda, yra dorovės dėsnis. Jis išsako, kad praktinis protas savyje yra konkretus. Tačiau tolesnis rezultatas yra tas, kad ši laisvė pirmiausia yra tuščia, viso kito negatyvumas; joks ryšys, niekas kita manęs neįpareigoja. Todėl ši laisvė yra neapibrėžta; tai yra valios tapatumas pačios su savimi, jos buvimas savyje. Tačiau koks yra šio dėsnio turinys? Čia mes ir vėl susiduriame su turinio stoka. Juk šis dėsnis yra ne kas kita, o tapatumas, sutikimas su pačiu savimi, visuotinumas. Formalus įstatymų leidimo principas šioje uždaroje vienatvėje neprieina savyje prie jokio turinio, jokios apibrėžties. Vienintelė forma, kurią turi šis principas, yra tapatumas sau pačiam. Visuotinybė, neprieštaravimas sau yra kažkas tuščia, tai nei praktikos, nei teorijos srityje neįgyja realybės. Visuotinį dorovės dėsnį Kantas nusako taip (ir tokia visuotinė forma yra nusistovėjusi nuo seno, tai kartu yra abstraktaus sampročio reikalavimas): „Elkis taip, kad tavo valios *maksima*" (įstatymas turi būti ir mano ypatingas įstatymas) „visada galėtų kartu būti visuotinio įstatymų leidimo principas."[730] Taigi apibrėžimas tėra abstrakcija, tapatumas.

Taigi *pareigai* (nes abstraktus klausimas dabar yra tas, kas yra pareiga laisvai valiai) apibrėžti Kantas neturi nieko, išskyrus tapatumo, neprieštaravimo sau formą, teturi tai, kas yra abstraktaus sampročio teigti dalykai. Ginti savo tėvynę, kito žmogaus laimė yra pareiga, bet ne dėl jos turinio, o todėl, kad tai yra pareiga, kaip kad stoikams tiesa yra tai, kas mąstoma, kadangi ir todėl, kad tai yra mąstoma.[731] Antai moralės dėsnis

26*

yra šalpa: „Atiduokite savo turtą vargšams"; bet jeigu visi išdalys tai, ką turi, tai šalpa išnyks. Su tapatumu mes nė per žingsnį nepasistūmėjame pirmyn, Dievas yra Dievas; bet koks turinys, kuris įdedamas į šią formą, neprieštarauja pats sau. Tačiau nieko neprarasime, jeigu turinys ir nebus įdėtas į šią formą; pavyzdžiui, nuosavybė mano veiksmų požiūriu turi būti gerbiama, tačiau tai gali ir visiškai negalioti, nes jeigu nėra nuosavybės, tai galima praleisti ir šią apibrėžtį. Taigi nuosavybės atžvilgiu galioja dėsnis, kad nuosavybė turi būti gerbiama, nes to priešybė negali būti visuotinis dėsnis. Tai yra teisinga. Tačiau nuosavybė šiuo atveju iš anksto tariama esant: jeigu jos nėra, tai ji negerbiama; jeigu ji yra, tai ji gerbiama. Jeigu aš iš anksto nuosavybės netarsiu esant, tai vagystėje nebus jokio prieštaravimo; tai yra visiškai formali apibrėžtis. Kanto bei Fichte's principo trūkumas ir yra tas, kad jis apskritai yra formalus. Šalta pareiga yra paskutinis nesuvirškintas gabalas skrandyje, protui duotas apreiškimas.

b. Pirmasis momentas praktiniame prote yra laisva valia sau, kuri save apibrėžia; ši konkretybė abstrakti. Antrasis ir trečiasis momentai yra formos, kurios primena, kad valia yra konkreti aukštesne prasme. Aš, kaip ypatingas individas, esu ir ypatinga valia; konkretybė yra tai, kad mano ypatinga valia ir visuotinė valia yra tapačios arba, kitaip tariant, kad aš esu moralinis žmogus. Trečiasis momentas yra aukščiausia konkretybė, laisvės sąvoka, visi žmonės kaip laisvi; gamta, pasaulis turi harmoningai derėti su laisvės sąvoka. – Antrasis momentas yra valios sąvokos santykis su ypatinga valia. Čia prasideda *postulatai.* Ypatinga valia turi atitikti visuotinę valią, ir šita vienybė yra postuluojama. Žmogus privalo būti morališkas, ir prie šio *privalėjimo* Kanto filosofija sustoja. Išvada yra ta, kad šis tikslas pasiekiamas tik *į begalybę nueinančiame progrese.* Todėl apsiribojama šiomis šnekomis apie moralę. Tačiau kas yra moralumas arba kas yra save įgyvendinančios dvasios sistema, – apie tai nemąstoma. Tačiau kaip teorinis protas priešina save objektyviam juslumui, taip praktinis protas

priešina save praktiniam juslumui, potraukiams ir polinkiams. Išbaigtas moralumas priverstas likti anapusybe; juk moralė taria esant ypatingos ir visuotinės valios skirtumą. Ji yra kova ir juslumo apibrėžimas visuotinybe; kova galima tik tada, kai juslinė valia dar neatitinka visuotinės valios. Taigi moralinė valia lieka tik privalėjimu; tuo Kantas grindžia *sielos nemirtingumo* postulatą.[732] Tiesa, partikuliari valia yra tam tikras visuotinės valios kìta, tačiau ji nėra galutinė, visiškai pastovi.

c. Kitas postulatas yra *Dievo postulatas.* Valia prieš save turi visą pasaulį, juslumo visumą. Protas stumia į dviejų pusių vienybę; gamta, pasaulis privalo harmoningai derėti su protinga valia, gėriu. Dorovės dėsnio idėja yra gėris kaip galutinis pasaulio tikslas; tačiau kadangi šis gėris yra formalus, tai jis pats neturi jokio turinio ir iškyla kaip subjektyvios prigimties potraukių bei polinkių ir savarankiškos išorinės gamtos priešpriešа. Abiejų pusių prieštaravimą Kantas sutaiko mintyje *aukščiausio gėrio,* kuriame gamta prisitaiko prie proto,[733] ir tai yra tokia dermė, kuria nereikia rūpintis arba kurioje egzistuoja praktinė realybė. Mat laimė yra tik juslinis pasitenkinimas arba šio kaip šio individo tikrovė, o ne savaime visuotinė realybė. Todėl pats anas sutaikymas lieka tik kažkas anapusiška, tik mintis. Kantas visiškai sutinka su tais plepalais, kad šiame pasaulyje doram žmogui dažnai sekasi blogai, o nedoram – gerai ir t. t.,[734] ir po to postuluoja Dievo kaip esybės, kaip priežastingumo buvimą, kurio dėka atsiranda ši harmonija, postuluoja Dievo buvimą ir dėl dorovinio dėsnio, kaip galiojančio gamtoje, šventumo vaizdinio, bet tik kaip proto tikslo, realizuojančio save begaliniame progrese, be to, jis postuluoja sielos nemirtingumą kaip begalinį progresą subjekto jo moralume, nes pats moralumas yra kažkas netobula ir jo tobulėjimas neturi pabaigos. Šie postulatai prieštaravimą palieka tokį, koks jis yra, ir tik išsako abstraktų jo išsprendimo privalėjimą. Taigi Dievas yra tai, kas postuluojama; protas jo nepažįsta. Harmonija nėra esama, nėra tikra, ji tik turi būti. Pats postulatas

yra amžinas; gėris gamtos atžvilgiu yra kažkas anapusiška, jie yra įstumti į šį dualizmą. Gamta nebebūtų gamta, jeigu ji prisitaikytų prie gėrio sąvokos; taigi aukščiausias prieštaravimas išlieka, šios pusės negali susivienyti. Būtinumo dėsnis ir laisvės dėsnis skiriasi vienas nuo kito. Taip pat būtina teigti abiejų pusių vienybę, tačiau ji nėra tikra. Teigiamas priešingas dalykas – šių pusių atskyrimas. Kantas vartoja populiarius posakius: esą blogis privalo būti nugalėtas, tačiau jis turi ir būti. Taip Dievas lieka postulatu, jis yra tik *tikėjimas*, nuomonė, kuri tik subjektyvi, bet nėra tiesa savaime ir sau.[735] Ši išvada taip pat yra labai populiari.

Šie postulatai išreiškia ne ką kita, o bemintę sintezę skirtingų momentų, kurie visur vienas kitam prieštarauja; jie yra prieštaravimų *lizdas.*[736] Pavyzdžiui, sielos nemirtingumas postuluojamas dėl moralės netobulumo, t. y. dėl to, kad ji patiria juslumo poveikį. Tačiau tai, kas jusliška, yra moralinės savimonės sąlyga; tikslas, tobulumas, yra tai, kas pašalina pačią moralę kaip tokią. – Taip pat ir kitas tikslas, juslumo ir protingumo harmonija, irgi pašalina moralę; juk moralė kaip tik ir yra šita juslumo priešybė. – Harmoniją sukuriančiojo Dievo būtis, jo tikrovė taip pat yra tokia, kad sąmoningai ji kartu ir nėra tikrovė; Dievą sąmonė priima harmonijos reikalui, kaip kad vaikai pasidaro kokią nors baidyklę ir susitaria šitos kaliausės bijoti. Reikalas, dėl kurio Dievas postuluojamas: kad šventojo įstatymleidžio vaizdinys sukeltų juo didesnę pagarbą dorovės dėsniui, – šis reikalas prieštarauja tam, jog moralės prigimtis yra tokia, kad dėsnis gerbiamas išimtinai dėl jo paties.[737]

Taigi praktinis protas, kuriame savimonė galioja sau kaip „savaime“ (kitaip negu teoriniame prote, kuriame kaip „savaime“ galioja objektinė esmė), taip pat neprieina prie vienybės ir tikrovės pačios savaime. Žmonėms sunku patikėti, kad protas yra tikras; tačiau juk niekas nėra taip tikra kaip protas, kuris yra absoliuti galia. Žmogaus tuštybė nori turėti galvoje tariamą idealą, kad viską galėtų peikti: esą mes protingi, mes

turime savyje idealą, tačiau jis neegzistuoja. Toks yra galutinis požiūris; tai aukštas požiūris, tačiau jis nepasiekia tiesos. Absoliutus gėris lieka privalėjimu be objektyvumo; ir taip turi būti.

3. Mums dar liko aptarti trečią Kanto filosofijos dalį, *sprendimo galios kritiką,* kurioje irgi iškyla konkretybės reikalavimas; šiame reikalavime vienybės idėja teigiama ne kaip kažkas anapusiška, o kaip esama, ir tai yra sprendimo galios idėja. Jos objektai yra iš dalies grožis, iš dalies organinė gyvybė; ir ši dalis yra ypač svarbi. Pasak Kanto, mes turime samprotį, kuris teorinėje srityje yra įstatymus leidžiantis, kuria apibrėžtis, kategorijas. Tačiau šios sampročio apibrėžtys taip ir lieka tik visuotinės apibrėžtys, už kurių esama to, kas ypatinga (tai yra kita sudedamoji dalis, priklausanti bet kokiam pažinimui); sampročiui viena ir kita yra tarpusavyje atskirta. Vienoje pusėje yra samprotis, kitoje – ypatingybė; sampročio skirtybės išlieka netgi visuotinume. Praktinėje srityje protas yra „savaime", tačiau laisva jo būtis sau, įstatymus leidžianti laisvė (aukščiausia forma) yra gamtos, jos laisvėje ir jos dėsniuose, priešybė.

„Sampročiui ir protui" (praktiškai) „būdingi du skirtingi įstatymų leidimai" (teorinėje srityje protas gali tik remdamasis sampročiu iš duotųjų dėsnių samprotaudamas daryti išvadas, kurios vis dėlto visada apsiriboja tik gamta; tik praktinėje srityje jis gali turėti įstatymų leidimo galią) „toje pačioje patyrimo teritorijoje, nė vienas iš jų neturi daryti žalos kitam. Kaip gamtos sąvoka neturi įtakos laisvės sąvoka pagrįstam įstatymų leidimui, taip ir laisvės sąvoka netrikdo gamtos vykdomo įstatymų leidimo. Galimybę bent neprieštaringai mąstyti šių abiejų įstatymų leidimų sambūvį ir jiems priklausančius sugebėjimus tame pačiame subjekte įrodė grynojo proto kritika". (!?)

„Tačiau tai, jog šios dvi skirtingos sritys, nepaliaujamai save apribojančios – tiesa, ne savąjį įstatymų leidimą, bet savo padarinius jutimais suvokiamame pasaulyje" (t. y. ten, kur jos susiduria), – „nesudaro vienovės, paaiškinama tuo, kad nors gamtos sąvoka savo objektus gali pateikti kaip stebinius, ta-

čiau ne kaip daiktus pačius savaime, o tik kaip reiškinius, užtat laisvės sąvoka iš tiesų gali pateikti daiktą patį savaime savo objektu, bet ne kaip stebinį; tad nė viena iš šių dviejų sąvokų negali sukurti savo objekto (ir net mąstančio subjekto) kaip daikto paties savaime teorinio pažinimo – toks daiktas būtų tai, kas antjusliška; nors jo idėją ir reikia laikyti visų tų patyrimo objektų galimybės pagrindu, bet ji pati niekad negali būti iškelta ir išplėsta iki pažinimo lygio."

„Nors tuo tarp gamtos sąvokos kaip to, kas suvokiama jutimais, srities ir laisvės sąvokos kaip to, kas antjusliška, srities įtvirtinama žvilgsniu neaprėpiama praraja, tad nuo pirmosios prie antrosios (vadinasi, taikant teorinį protą) niekaip negalima pereiti, tarytum tai būtų tokie skirtingi pasauliai, kad pirmasis pasaulis negali daryti jokios įtakos antrajam, – tai vis dėlto antrasis turi daryti įtaką pirmajam, būtent laisvės sąvoka jutimais suvokiamame pasaulyje turi įgyvendinti tą tikslą, kurį iškėlė jos dėsniai; tad turi egzistuoti ir galimybė gamtą mąstyti taip, kad jos formos dėsningumas bent jau atitiktų tikslų, kurie joje turi būti įgyvendinti pagal laisvės dėsnius, galimybę. Tai reiškia, kad vis dėlto turi egzistuoti to, kas antjusliška ir sudaro gamtos pagrindą, ir to, kas praktiškai glūdi laisvės sąvokoje, vienovės pagrindas; nors šioji sąvoka šio pagrindo pažinimo nepasiekia nei teoriškai, nei praktiškai, taigi negali turėti savo srities, vis dėlto ji įgalina pereiti nuo mąstysenos pagal gamtos principus prie mąstysenos pagal laisvės principus."[738]

Tarp sampročio ir proto yra sprendimo galia, kaip kad tarp sugebėjimo pažinti ir sugebėjimo norėti yra pasitenkinimo ir nepasitenkinimo jausmas; taigi šiame sugebėjime turi slypėti perėjimas nuo gamtos sąvokų srities prie laisvės sąvokų srities.[739] Esama dviejų dalykų, meno ir organinės gamtos kūrinių, kurie mums liudija abiejų sričių vienybę. Šių kūrinių traktavimui būdinga tai, kad mes matome sampročio ir ypatingybės vienybę; tačiau šis traktavimo būdas yra tik subjektyvus. Tokie daiktai tik traktuojami šios vienybės požiūriu, tačiau sa-

vaime jie tokie nėra; tai, kokie šie daiktai yra savaime, yra anapusybėje. Kantas kalba apie stebintį samprotį, ir tai yra gili apibrėžtis; samprotis duoda visuotinį dėsnį, bet taip pat apibrėžia ir tai, kas ypatinga. Čionai priklauso tai, kas tikslinga; tikslas yra visuotinė apibrėžtis; tai, kas tikslinga, yra ypatinga realybė, kuri apibrėžta tik visuotinybe. Samprotis yra šios vienovės, įvairovės vienovės pagrindas; ypatingybę apibrėžia visuotinybė, juslumą – antjuslumas. Ši idėja yra ne tokių kūrinių tiesa, o tik būdas, kaip mes juos įsivaizduojame; tai Kantas vadina sprendimo galia, ypatingybės ryšiu su visuotinybe. Sprendimo galios idėja suvienija abi puses, ir tai yra visuotinybė, kuri pati savyje turi ypatingybę. Netarpiškoje sprendimo galioje glūdi ypatingybės rūšis (tačiau esama ir tokios ypatingybės, kurios rūšis neapibrėžia); ne taip yra reflektuojančioje sprendimo galioje. *Reflektuojančios* sprendimo galios principas yra abstrakčios sampročio visuotinybės ir ypatingumo vienybė, tikslingo būtinumo, kuris kartu yra laisvas, idėja arba, kitaip tariant, laisvės, kuri netarpiškai vieninga su savo turiniu, idėja. Ši galia čia yra ne *apibrėžianti* pagal visuotinius dėsnius, o reflektuojanti, kai yra duota ypatingybė, o ji turi surasti visuotinybę.[740]

„O šis principas tegali būti toks: kadangi visuotinių gamtos dėsnių pagrindas yra mūsų intelektas“ (samprotis), „kuris juos gamtai paliepia (nors tik pagal visuotinę jos kaip gamtos sąvoką), tai specialius empirinius dėsnius to, ką tie visuotiniai dėsniai juose palieka neapibrėžta, atžvilgiu reikia traktuoti kaip tokią vienovę, tarytum juos mūsų sugebėjimams taip pat būtų davęs intelektas (nors ir ne mūsų), kad būtų galima patyrimo pagal specialiuosius gamtos dėsnius sistema. Tai nereiškia, tarsi tokiu būdu iš tikrųjų reikėtų numanyti tokį intelektą (juk ši idėja prieštarauja kaip principas tik reflektuojančiai sprendimo galiai; pasitarnauja refleksijai, o ne determinacijai); yra taip, kad tas sugebėjimas tokiu būdu teikia dėsnį tik pačiam sau, o ne gamtai.“

„Kadangi objekto sąvoka, kiek ji apima to objekto tikrumo

pagrindą, vadinama *tikslu,* o tai, kad daiktas atitinka tą daiktų pobūdį, kuris galimas tik tikslų pagrindu, vadinama to daikto formos *tikslingumu,* tai sprendimo galios principas gamtos daiktų, pavaldžių empiriniams dėsniams apskritai, formos atžvilgiu yra gamtos įvairovės tikslingumas. T. y. gamta šia sąvoka įsivaizduojama taip, tartum kokiame nors intelekte glūdėtų jos empirinių dėsnių įvairovės vienumo pagrindas."[741]

Jau Aristotelis gamtą traktavo kaip tikslingą pačią savaime, kaip turinčią savyje νοῦς, protą, visuotinybę, taigi šiuo atveju neišskiriamoje vienybėje vienas yra kito momentas.[742] Tikslas yra imanentinė sąvoka, ne išorinė forma ir abstrakcija, palyginti su pagrinde glūdinčia medžiaga, o yra visa persmelkiantis, todėl bet kokią ypatingybę apibrėžia pati ši visuotinybė. Pasak Kanto, tokia visuotinybė yra samprotis: sampročio dėsniai, kuriuos jis pažindamas turi pats savyje, objektą palieka dar neapibrėžtą; tačiau kadangi pati įvairovė savyje turi turėti kažkokį ryšį, nors jis žmogaus požiūriu yra atsitiktinis, „tai sprendimo galia savo pačios taikymo dėlei turi pripažinti kaip apriorinį principą, kad tai, kas žmogaus įžvalgai specialiuose (empiriniuose) gamtos dėsniuose yra atsitiktina, vis dėlto apima nors mums ir neprieinamą, tačiau, šiaip ar taip, galimą mąstyti jos įvairovės jungimo į vieną patį savaime galimą patyrimą dėsningą vienovę".[743] Šis principas savo ruožtu vėl įpuola į minties subjektyvumą, jis tėra subjektyvi maksima, kuria nieko nepasakoma apie objektyvią objekto prigimtį,[744] – nes „savaime" jau buvo užfiksuota kaip esama už savimonės, o samprotis suprantamas tik kaip forma to, ką savimonė suvokia, o ne kaip jo tapsmas savo kita.

Šis reflektuojančios sprendimo galios principas savyje yra dvejopas tikslingumas: šitas sprendimas *estetinis* ir *teleologinis;* pirmasis yra *subjektyvus* tikslingumas, antrasis – *objektyvus, loginis.*[745]

a. Viena sprendimo galios forma yra estetinė, *grožis.* Ši forma nusakoma taip: „Bet tai, kas subjektyvu vaizdinyje, kas negali tapti pažinimo dalimi, yra su vaizdiniu susijęs pasiten-

kinimas arba nepasitenkinimas. <...> Taigi objektas tada vadinamas tikslingu tik todėl, kad jo vaizdinys netarpiškai susijęs su pasitenkinimo jausmu; ir pats šis vaizdinys yra estetinio tikslingumo vaizdinys. <...> Juk ta formų pagava vaizduotėje niekad negalėtų vykti, jei reflektuojanti sprendimo galia, nors ir be išankstinio ketinimo, formų nepalygintų bent jau su savo sugebėjimu stebinius susieti su sąvokomis. O jei šiame palyginime vaizduotė (kaip sugebėjimas susidaryti apriorinius stebinius) per duotąjį vaizdinį" – kažką, kas yra gražu – „be išankstinio ketinimo suderinama su intelektu" (sampročiu) „kaip sugebėjimu teikti sąvokas ir tuo sužadinamas pasitenkinimo jausmas, tai tada objektą reikia laikyti tikslingu reflektuojančiai sprendimo galiai. Toks sprendinys yra estetinis sprendinys apie objekto tikslingumą, negrindžiamas jokia turima objekto sąvoka ir nesukuriantis jokios jo sąvokos. Jei objekto forma (o ne tai, kas jo vaizdinyje yra materialu, t. y. pojūtis), ją grynai reflektuojant (neturint tikslo susidaryti objekto sąvoką), laikoma iš tokio objekto vaizdinio patiriamo pasitenkinimo pagrindu, tai manoma, kad pasitenkinimas su to objekto vaizdiniu susijęs taip pat būtinai, taigi būtinai ne tik subjektui, kuris šią formą suvokia, bet ir kiekvienam sprendžiančiajam apskritai. Tada objektas vadinamas gražiu";[746] tai yra pirmas protingas žodis apie gražumą: juslumas yra vienas grožio momentas; po to jis dar turi išreikšti tai, kas dvasiška, turi išreikšti sąvoką.

„Grožis yra tai, kas be" subjektyvaus *intereso,* „sąvokų" (refleksijos apibrėžčių) „įsivaizduojama kaip visuotinio *patikimo* objektas". Grožis nesusijęs su kokiu nors polinkiu, taigi subjektas spręsdamas jaučiasi visiškai laisvas. Tatai yra gražu ne *man,* gražu ne dėl sąvokos, refleksijos, dėsnio.[747] „Tikslas yra sąvokos objektas, kiek sąvoka laikoma to objekto priežastimi (realiu jo galimybės pagrindu); o sąvokos priežastingumas jos objekto atžvilgiu – tai tikslingumas *(forma finalis).*"[748] *Idealui* reikia „proto idėjos, žmonijos tikslus, kiek jų negalima jusliškai atvaizduoti, padarančius vienos ar kitos formos, kuria tie

tikslai atsiskleidžia reiškinyje kaip padarinys, vertinimo principu".[749] Grožio idealo „galima tikėtis tik iš žmogaus figūros."[750]

Didingumas yra siekimas jusliškai pavaizduoti idėją, kai tarp jų nėra atitikimo, nėra galimybės pagauti idėją ir pavaizduoti ją jusliniu būdu.[751]

Čia estetinėje sprendimo galioje mes matome netarpišką visuotinybės ir ypatingybės vienybę; juk grožis yra kaip tik ši sąvokos stokojanti netarpiška vienybė. Kadangi Kantas šią vienybę mato subjekte, tai ji yra kažkas subjektyvu arba, tiksliau, ribota, ir kaip estetinė vienybė ji taip pat yra žemesnė, kadangi ji nėra sąvoka pagaunama vienybė.

b. Kitas atitikimo būdas objektyviame ir materialiame tikslingume yra teleologinis gamtos traktavimas, pripažįstantis, kad *organiniuose* gamtos produktuose įžvelgiama sąvokos ir realybės vienybė kaip objektinė – gamtos tikslas, kuris savo visuotinume turi ypatingybę, savo ypatingume – rūšį. Kai mes gamtos produktus traktuojame teleologiškai, mes juos traktuojame ne išoriškai, o vidinės teleologijos požiūriu. Išorinio tikslingumo požiūriu tam tikras dalykas savo tikslą turi kitame: „Šaltuose kraštuose sniegas apsaugo pasėlius nuo šalčio; jis palengvina žmonių susisiekimą (rogėmis)."[752] Traktuodami *gyvą būtybę,* mes neapsiribojame tuo, kad turime prieš save kažką jusliška, kas pagal sampročio kategorijas traktuojama tam tikru požiūriu; mes traktuojame ją kaip savo pačios priežastį, kaip tokį dalyką, kuris pats save produkuoja. Tatai yra gyvos būtybės savisauga; kaip individas ji yra laikina, bet kol gyvena, ji pati save kuria, nors tam ir būtinos tam tikros sąlygos.[753] Kitaip tariant, gamtos tikslas yra materija, mat ši yra organizuota, iš vidaus organizuotas gamtos produktas, „kuriame viskas abipusiškai yra ir tikslas, ir priemonė."[754] Kiekvienas materijos narys yra ir priemonė, ir tikslas; jis yra savyje ir tikslas, ir priemonė, taigi savitikslis. Jo tikslas nėra už jo, o vidinis tikslingumas reiškia tai, kad kažkas jame pačiame yra ir tikslas, ir priemonė. Tatai yra aristotelinė sąvoka; tatai yra pati į save sugrįžtanti begalybė, idėja.

Tai nagrinėdamas, Kantas sako, jog galima sutikti, kad tarp *gamtos mechanizmo* ir gamtos *technikos*, t. y. jos tikslingo ryšio, nerastume jokio skirtumo, jei mūsų samprotis nebūtų toks, kad „jis nuo bendrybės turi eiti prie ypatingybės ir kad, vadinasi, sprendimo galia negali pažinti ypatingybės tikslingumo, taigi negali teikti jokio determinuojančio sprendinio neturėdama bendrojo dėsnio, kuriam ji galėtų subordinuoti ypatingybę. Bet kadangi ypatingybėje kaip tokioje bendrybės atžvilgiu yra kažkas atsitiktina, o protas reikalauja atskirų gamtos dėsnių ryšio vienumo, taigi dėsningumo (tas atsitiktinumo dėsningumas vadinamas tikslingumu), ir kadangi *a priori* apibrėžiant objekto sąvoką iš bendrųjų dėsnių negalima išvesti atskirų dėsnių to, kas atskiruose dėsniuose yra atsitiktina, atžvilgiu, – tai gamtos ir jos produktų tikslingumo sąvoka žmogaus sprendimo galiai bus būtina gamtos atžvilgiu, tačiau neliečianti pačių objektų apibrėžimo, vadinasi, ji bus subjektyvus proto principas",[755] o sprendimo galiai tik reguliatyvioji mintis, kuria negali būti išsakoma kas nors savaime esama.

Priežastis, kodėl ši teisinga idėja negali būti tiesa, yra ta, kad kartą visam laikui kaip tiesa postuluojamos tuščios abstrakcijos apie samprotį, kuris neišeina iš abstrakčios visuotinybės, ir apie prieš jį esančią juslinę atskirumo medžiagą. Tiesa, po to Kantas įsakmiai nurodo *intuityvaus sampročio* vaizdinį. „Bet kadangi pažinimui priklauso ir stebėjimas ir kadangi stebėjimo visiško spontaniškumo sugebėjimas būtų pažintinis sugebėjimas, skirtingas nuo juslumo ir nuo jo visiškai nepriklausomas, taigi būtų intelektas" (samprotis) „bendriausia šio žodžio reikšme, tai galima sau mąstyti ir intuityvų intelektą (negatyviai, būtent kaip nediskursyvų), kuris nuo bendrybės neina (sąvokomis) prie ypatingybės ir toliau prie atskirybės ir kuriam nėra to gamtos ir jos produktų sutarimo su intelektu pagal specialius dėsnius atsitiktinumo; o juk dėl šio atsitiktinumo mūsų intelektui taip sunku gamtos įvairovę pertvarkyti į pažinimo vienumą."[756] Tačiau kad šitas „intellectus archetypus"[757] yra tam tikra sampročio idėja, – prie tokios min-

ties Kantas neprieina; jis mano, kad mūsų samprotis esąs toks, kad „jis turi eiti nuo analitinės bendrybės (nuo sąvokų) prie ypatingybės"[758] ir kad jis yra specifiškai nuo juslumo skirtingas ir visiškai nuo jo nepriklausomas pažinimo gebėjimas.

Kad ir keista, α) Kantas priėjo prie šios intuityvaus pažinimo idėjos, bet jis nežino, kodėl joje nėra tiesos, – nes mūsų samprotis yra kitoks, tačiau β) absoliutus protas ir savaime esantis samprotis, kaip matėme, yra tokie, kad jie patys savaime neturi jokio realumo: sampročiui reikia kokios nors medžiagos, teorinis protas gimdo pramanus, praktinis protas savo realumą turi apriboti tik postulavimu. Nepaisant jų netarpiškai ir apibrėžtai išsakyto neabsoliutumo, jie vis dėlto turi būti tikras pažinimas, ir intuityvus samprotis, kuriame sąvoka ir stebinys sutampa, tik taip yra mintis, kurią mes susidarome.

Organinė būtybė yra tokia, kad joje gamtos mechanizmas ir tikslas (siela, visuotinybė) sutampa.[759] Mes traktuojame ją taip, tarsi juslume glūdėtų sąvoka, pritaikanti sau ypatingybę; jos traktavimo būdas yra intuityvus samprotis. Tatai yra didi idėja, tatai yra tikra konkretybė, viduje glūdinčios sąvokos apibrėžta realybė; Spinozos žodžiais, tai yra adekvati idėja. Organiniuose gamtos produktuose mes įžvelgiame netarpišką sąvokos ir realybės vienybę; gyvybingumas, siela, visuotinybė, ir egzistavimas, ypatingumas, juose yra tapatūs ir įžvelgiami kaip vienas vienumas – kitaip negu neorganinėje gamtoje. Taip Kanto filosofijoje iškyla konkretybės vaizdinys, aiškinantis, kad sąvoka, visuotinybė apibrėžia ypatingybę.

Tačiau Kantas šioms idėjoms vėl priskyrė tik subjektyvų apibrėžtumą; jos yra ne objektyvios apibrėžtys, o tik traktavimo būdai. Nors Kantas ir kalba apie sąvokos ir realybės vienybę, tačiau jis vėl joje pabrėžia subjektyvų aspektą, sąvoką. Tai nuolatinis Kanto filosofijos prieštaravimas; jis iškelia aukščiausias priešybes ir nurodo prieštaravimo sprendimą. Jis nusako priešybių vienašališkumą, bet kartu ir jų vienybę. Protas postuluoja šią vienybę, ji yra mūsų sprendimo galioje. Pasak

Kanto, tai yra tam tikras mūsų reflektuojančios sprendimo galios būdas. Gyvos būtybės nėra tokios, bet mes esame įpratę taip jas traktuoti; tai mūsų refleksijos maksima.[760] Mene pats juslumas mums suteikia idėjos vaizdinį, taigi realybė ir idealybė tokiu būdu netarpiškai yra vienis. Tačiau peržengdamas ano vienašališkumo ribas, Kantas sykiu teigia, jog reikia pasilikti prie vienašališkumo. Objektyvu yra tik tai, kas egzistuoja savaime; visokie atvejai, bet koks turinys tėra vaizduotės, mąstymo sritis, postulatas. Visa tai yra subjektyvu; mes nežinome, kas šie daiktai yra savaime. Tačiau „savaime" yra tik *caput mortuum*, negyva kito abstrakcija, tuščias, neapibrėžtas anapus. Minties turtingumas išsiskleidžia subjektyviu pavidalu; Kantas nenori peržengti jos ribų tą akimirką, kai jas teigia kaip ribas.

c. Kita forma, kuria konkretybės vaizdinys ateina į Kanto filosofiją, pagrįsta tuo, kad praktinis protas turi tikslą; viso savo visuotinumo požiūriu šis tikslas yra gėris. Tas gėris yra idėja, mano mintis, bet esama absoliutaus reikalavimo, kad šis gėris būtų ir įgyvendintas pasaulyje, kad gamtos būtinumas atitiktų laisvės, minties dėsnius, bet ne kaip išorinės gamtos būtinumas, o būtų įgyvendintas pasaulyje apskritai, teisėje, dorovėje, žmogaus ir valstybės gyvenime, taigi kad pasaulis būtų geras. Šis gėrio ir realybės tapatumas yra reikalavimas prote, tačiau subjektyvus protas jo įgyvendinti negali. Kiekvienu geru poelgiu žmogus padaro ką nors gera. Tačiau toks gėris tėra ribotas; visuotinis gėris, visuotinis galutinis tikslas kaip pasaulio *galutinis tikslas* gali būti pasiektas tik tam tikro trečio nario dėka. Ir tokia virš pasaulio iškilusi galia, kurios galutinis tikslas yra gėris pasaulyje, – tokia galia yra Dievas.[761]

Taigi Dievas yra praktinio proto postulatas, kuriuo reikia *tikėti*. Gamta turi savo nuosavus dėsnius; šie savarankiški, atskiri santykiai niekaip nesusiję su gėriu. Tačiau protas yra toks, kad jis reikalauja šios vienybės, jis turi ją savyje kaip esminį, substancialų dalyką ir jos nori. Gėrio ir pasaulio priešprieša,

jų prieštara priešinasi šiam tapatumui; todėl protas turi reikalauti, kad šis prieštaravimas būtų įveiktas, kad būtų kažkokia galia, kuri yra gera pati savaime ir būtų galia gamtai. Tatai ir yra Dievas; tokią padėtį Kanto filosofijoje ir užima Dievas. Neįmanoma įrodyti, kad Dievas egzistuoja, bet jo buvimo reikalaujama. Mes turime du dalykus, pasaulį ir gėrį. Dorybė, moralumas yra geri tik todėl, kad anie du kovoja; dorybė randa šią priešpriešą kaip esamą, antra vertus, būtina pasaulio ir gėrio harmonija. Trūkumas, kad Dievas negali būti įrodytas, kyla iš to, kad pagal Kanto dualizmą negalima parodyti, jog gėris kaip abstrakti idėja pats savaime yra toks, kad pats įveikia savo idėją kaip abstrakčią, ir kad pasaulis pats savaime yra toks, kad pats įveikia save savo išoriškume, savo skirtingume nuo gėrio, taigi kad čia kaip jų tiesą negalima parodyti tai, kas jų atžvilgiu pasireiškia kaip kažkas trečia, tačiau kartu yra apibrėžta kaip pirma. Taigi, pasak Kanto, Dievą galima tik tikėti.[762] Tatai susisieja su Jacobio tikėjimu, ir šiuo požiūriu Kantas su Jacobiu sutinka.[763]

Jeigu pagal šį Kanto ir Jacobio požiūrį Dievas yra tikėjimo objektas ir mes vienai akimirkai su tuo požiūriu sutiksime, tatai, šiaip ar taip, bus sugrįžimas prie absoliuto. Tačiau klausimas, kas yra Dievas, išlieka. Pasakyti, kad jis yra tai, kas antjusliška, būtų per mažai, taip pat per mažai būtų pasakyti, kad jis yra tai, kas visuotina, abstraktu, savaime ir sau esama. Tad kokia yra jo apibrėžtis? Jeigu pereisime prie to, kas absoliutu, tai iš tokio požiūrio išplauks ta blogybė, kad mes perėjome prie pažinimo; juk pažinimas reiškia žinojimą kokio nors objekto, kuris savyje yra konkretus, apibrėžtas. O šiuo atveju mes prieiname tik prie to, kad Dievas apskritai egzistuoja, kad jam būdinga tokia apibrėžtis kaip beribiškumas, visuotinybė, neapibrėžtumas. Šitaip Dievas negali būti pažintas; kad būtų pažintas, jis turi būti konkretus, taigi turėti bent dvi apibrėžtis. Tada tai būtų tarpiškumas; juk konkretybės žinojimas yra ir tarpiškas žinojimas, pažinimas. Tačiau šis požiūris tarpiškumo atsisako ir lieka prie to, kas neapibrėžta. Kreipdamasis

į atėniečius, Paulius kalba apie altorių, kurį jie paskyrė nežinomajam Dievui, ir pasako jiems, kas yra Dievas; tačiau tas požiūris, kurio čia laikomasi, mus vėl grąžina prie nežinomo Dievo. – Bet koks gamtos, taip pat ir dvasios, gyvybingumas yra tarpiškumas savyje; ir kaip tik prie tokio požiūrio ir perėjo Schellingo filosofija.

Kanto filosofijos požiūris produkuoja tai, kas yra jusliška ir kas turi mąstymo apibrėžtis, bet nėra daiktas; jeigu, pavyzdžiui, aš juntu kažką kieta, tai, pasak Kanto, aš juntu kieta, bet aš nejuntu kažko. Kanto filosofija baigiasi dualizmu, santykiu, kuris yra tiesiog privalėjimas, ji baigiasi neišsprendžiamu prieštaravimu. Kitaip Jacobio tikėjimas; šis tikėjimas remiasi vaizdiniu apie Dievą ir netarpišką būtį; bet koks tarpiškumas čia laikomas netikru. – Taigi Kanto filosofijos išvada yra ta, kad mes pažįstame tik reiškinius, o Jacobio filosofijos išvada – kad mes pažįstame tik baigtinius ir sąlygotus dalykus.

Abi šios išvados žmonėms sukėlė daug tuščio džiaugsmo, nes dabar proto tingumas tarė esąs nebesaistomas reikalavimo mąstyti, o laisvei, jo nuomone, suteiktos pilnos teisės, todėl dabar, kai protui nebereikėjo susitelkti savyje, leistis į gamtos ir dvasios gelmes, jis galėjo jaustis labai gerai. – Tolesnis šių išvadų rezultatas buvo subjektyvaus proto autokratija, kadangi jis kaip abstraktus ir nieko nepažįstantis turi tik subjektyvų įsitikinimą, bet neprieina prie jokios objektyvios tiesos. Tai buvo antras džiaugsmas, kad aš turiu šią autarkiją, kurios aš negaliu nei pažinti, nei pateisinti, galiausiai man tai ir nebūtina; mano subjektyvi įsitikinimo ir tikrumo laisvė galioja viskam. – Prie to Jacobis pridėjo trečią džiaugsmą, kad jeigu begaliniai dalykai pažįstami tik juos pavertus baigtiniais dalykais, tai būtų tiesiog nuodėmė norėti pažinti tiesą. Tatai iš tiesų yra nykus laikas tiesai, kai dingsta bet kokia metafizika, o filosofija tik tariasi esanti filosofija.

Reziumuodami Kanto filosofiją kaip visumą, turime pasakyti, kad joje visoje randame mąstymo idėją, kuri pati savyje yra absoliuti sąvoka ir pati savyje turi skirtybę, realybę, bet

teorinis ir praktinis protas turi tik abstrakčią skirtybę; sprendimo galios srityje Kantas eina taip toli, kad jis skirtybę teigia kaip tikrą, – teigia ne tik ypatingumą, bet ir atskirumą. Jis teisingai ir apibrėžtai išskaido visumą. Tačiau kadangi šis filisteriškas vaizdinys kyla iš mūsų, iš žmogiškojo pažinimo gebėjimo, tai Kantui tas gebėjimas galioja savo empirine forma, jis nevertina jo kaip pažįstančio tiesą, o tikrą pažinimo idėją, kurią jis irgi aprašo, jis apibūdina vien kaip mintį, kurią mes turime. Tikrovė jam galioja kaip ši juslinė, empirinė tikrovė, kuriai pagauti Kantas pasitelkia sampročio kategorijas; ir jis leidžia tikrovei galioti tokiai, kaip kad ji galioja įprastame gyvenime.

Tatai yra išbaigta sampročio filosofija, kuri išsižada proto; ji įsigijo daug draugų dėl savo negatyvaus pobūdžio, kuris iškart išlaisvina iš senosios metafizikos. – Jau buvome pastebėję, kad tai yra visai primityvus empirinis ir barbariškai banalus įsivaizdavimo būdas ir visiškas formos nemoksliškumas. – Tačiau be bendros sintetinių sprendinių *a priori* idėjos, be visuotinybės, kuri savyje turi skirtybę, Kanto instinktas apskritai reiškiasi kaip suskirstymas, į kurį jam visur išsiskaido visuma, ir, vadovaudamasis šiuo instinktu, jis dėstyme realizavo, nors ir bedvasę, trejybiškumo schemą: α) teorinis protas, β) praktinis protas, γ) jų abiejų vienybė, sprendimo galia; ši schema naudojama ir daugumoje tolesnių skyrių, kur nagrinėjamos kategorijos, proto idėjos. Taigi Kantas atskleidė pažinimo, mokslinio judėjimo ritmą kaip tam tikrą visuotinę schemą, pagal kurią visur nustatoma tezė, antitezė ir sintezė, tie dvasios reiškimosi būdai, dėl kurių ji ir yra dvasia kaip save suvokianti, kad ji taip save išskaido. Pirmas būdas yra esmė, bet sąmonei tai yra kitabūtis, nes tai, kas yra tik esmė, yra objektas. Antras būdas yra būtis sau, sava tikrovė; negatyvumą to, kas yra savaime, Kantas traktuoja kaip esmę, savimonė sau yra esmė; tai yra atvirkščias santykis. Trečias būdas yra jų abiejų vienybė; pati sau esanti, save suvokianti tikrovė yra visa tikra tikrovė, į kurią įimta ir objektinė, ir sau esanti tikrovė. – Taigi Kantas istoriškai nurodė visumos mo-

mentus, ir tai yra geras įvadas į filosofiją. Kanto filosofijos trūkumas yra tas, kad joje suyra absoliučios formos momentai, arba, vertinant kitu aspektu, tas, kad mūsų samprotis, mūsų pažinimas yra tam tikra priešybė to, kas egzistuoja savaime; čia trūksta neigimo, įveikto privalėjimo, kuris čia nėra suvoktas kaip sąvoka.

Tačiau mintis ir mąstymas jau spėjo tapti neįveikiamu, daugiau nebepašalinamu poreikiu. Taigi tai buvo, pirma, reikalavimas nuoseklumo, kad ypatingos mintys pasirodytų kaip būtinai iškylančios iš ano pirmojo vienio, kaip išplaukiančios iš Aš vienumo ir šio pateisinamos. – Tačiau, antra, mintis išsiplėtojo į visą pasaulį, prilipino save prie visko, viską ištyrė, į viską įnešė savo formas, viską susistemino, todėl visur tapo privalu elgtis pagal jos apibrėžtis, o ne vien pagal jausmą, pagal rutiną arba praktinę nuovoką, šį baisiausią vadinamųjų praktiškų žmonių neišmanymą. Taigi atsirado reikalavimas, kad teologijoje, vyriausybėse ir jų įstatymų leidime, valstybės tikslų vykdyme, versluose ir mechanikoje visuomet būtų veikiama pagal visuotines apibrėžtis, taigi racionaliai (racionali turi būti net aludarystė, racionalus plytų degimas ir t. t.). Tai buvo konkretaus mąstymo poreikis, o Kanto išvada, kad viskas yra reiškinys, paliko galioti tik tuščią mintį. Juk net ir apreiškimo religijos esmė – žinoti, kas yra Dievas. Taigi atsirado aistringas turinio, tiesos ilgesys, kadangi žmogus jau niekaip negalėjo sugrįžti į brutalumo būseną ir juo labiau nupulti taip žemai, kad tenkintųsi vien jausmo forma, kad tik jausmais vadovautųsi aukštuosiuose savo siekiuose. – Pirmą, nuoseklumo, poreikį, siekė patenkinti Fichte.

C. FICHTE

Fichte's filosofija yra Kanto filosofijos išbaigimas. Be šių dviejų filosofų ir dar Schellingo, kitų filosofų tuo metu nebuvo. Tos kitos filosofijos kai ką perima iš šių filosofų ir, naudo-

damos tuos perimtus dalykus, su jais kovoja ir prieš juos kelia balsą. *Ils se sont battus les flancs pour être de grands hommes.* Tokie yra Bouterwekas, Reinholdas, Friesas, Krugas ir kt.; tai yra kraštutinis, savimi besipuikuojantis bukaprotiškumas.

Johanas Gottliebas *Fichte* gimė 1762 m. gegužės 19 d.[764] Ramenau prie Bišofsverdos, Oberlauzice, studijavo Jenoje,[765] dirbo namų mokytoju Šveicarijoje.[766] Jis parašė veikalą apie religiją;[767] kadangi jame buvo žymi Kanto filosofijos įtaka, tai daugelis jį palaikė Kanto veikalu[768]. 1793 m. Goethe's buvo pakviestas į Jeną filosofijos profesoriumi, tačiau 1799 m. šios vietos jis atsisakė dėl nemalonumų, kurių jam atnešė jo straipsnis „Apie mūsų tikėjimo dieviškuoju pasaulio valdymu pagrindą". Jenoje Fichte leido žurnalą; vienas jame patalpintas kito autoriaus straipsnis buvo įvertintas kaip ateistinis. Fichte galėjo tylėti. Vyriausybė norėjo dalyką ištirti. Tada Fichte parašė laišką, kuriame būta grasinimų; Goethe pareiškė, kad vyriausybė neturi leisti, kad jai būtų grasinama.[769] Po to Fichte kurį laiką užsiėmė privačia veikla Berlyne,[770] 1805 m. tapo profesoriumi Erlangene,[771] o 1809 m. – Berlyne,[772] kur jis ir mirė 1814 m. sausio 27 d.[773] Mes čia negalime smulkiau aptarti įvairių ypatingų jo gyvenimo aplinkybių.

Tame, kas vadinama Fichte's *filosofija,* reikia skirti jo tikrąją spekuliatyvią filosofiją, kurios plėtojimui būdingas griežtas nuoseklumas (ši filosofija mažiau žinoma), ir jo populiariąją filosofiją, kuriai priklauso jo paskaitos Berlyne margai publikai, pavyzdžiui, jo veikalas „Apie laimingą gyvenimą". Pastarojoje filosofijoje esama to, kas jaudina ir pakelia dvasią, ir vadinamieji fichtininkai dažniausiai žino tik šitą jo filosofijos pusę; tiems, kas turi išlavintą religinį jausmą, šios paskaitos yra įtaigios. Tačiau filosofijos istorijoje į šią populiariąją filosofiją negalima atsižvelgti, nors savo turiniu ji ir gali turėti didžiausią vertę; šiaip ar taip, turinys turi būti plėtojamas spekuliatyviai, o tai mes randame tik ankstyvesniuose jo filosofiniuose veikaluose.

1. Pradinė Fichte's filosofija

Fichte pašalino minėtą Kanto filosofijos trūkumą – minčiai prieštaraujantį jos nenuoseklumą, dėl kurio visa jo sistema stokojo spekuliatyvios vienybės. Fichte sutelkė dėmesį į absoliučią formą, arba, kitaip tariant, absoliuti forma, jo požiūriu, yra kaip tik absoliuti būtis sau, absoliutus negatyvumas, ne atskirumas, o atskirumo sąvoka ir todėl tikrovės sąvoka. Jo filosofija yra formos savyje tobulinimas (protas save sintetina pats savyje, jis yra sąvokos ir tikrovės sintezė) ir pirmiausia nuoseklesnis Kanto filosofijos išdėstymas; ji neperžengia jos pagrindinio turinio ir vadinama pirmiausia *mokslo teorija*.[774] Pirmieji jo veikalai yra visiškai kantiški. Ir pats Fichte iš pradžių savo filosofiją vertino ne kaip kitaip, o tik kaip nuoseklų ir sisteminį Kanto filosofijos patobulinimą:[775] kaip absoliutų tos filosofijos principą jis iškėlė Aš, todėl iš Aš, kuris kartu yra netarpiškas savęs paties tikrumas, kaip jo produktas turi būti išplėtotas visas visatos turinys. Tačiau po to jis šitą principą irgi vienašališkai nukreipia į vieną pusę: principas iš pat pradžių yra subjektyvus, prieštaringas, ir jo realizavimas yra judėjimas pirmyn išilgai baigtinumo, atsigręžimas į tai, kas buvo pirmiau.

Filosofijos reiklumas padidinamas tuo, kad, viena vertus, absoliuti esmė daugiau nebemąstoma kaip netarpiška substancija, kuri savo skirtybę, realybę, tikrovę turi ne pati savyje. Savimonė iš dalies nuolatos sukildavo prieš šią substanciją, kurioje nerasdavo savo būties sau, taigi ir pasigesdavo savo laisvės; iš dalies, įsivaizduodama šią esmę objektiškai, ji vėl reikalavo savęs suvokiančios, asmenybiškos esybės, kuri būtų gyva, sąmoninga, tikra, o ne uždaryta tik abstrakčiose metafizinėse mintyse. Antra vertus, kaip savimonė, taip ir sąmonė, kuriai egzistuoja kìta, savo ruožtu reikalavo objektinės tikrovės momento, būties kaip tokios, į kurią turėtų pereiti mintis, tiesos objektinėje esatyje, taigi sąmonė reikalavo išorinės tikrovės, o tai matyti ypač anglų filosofijoje. Ši sąvoka, kuri ne-

tarpiškai yra tikrovė, ir ši tikrovė, kuri netarpiškai yra jos sąvoka, ir, be to, taip, kad virš šios vienybės nėra trečios minties, bet kartu ji nėra netarpiška vienybė, kuri neturėtų savyje skirtybės, išsiskyrimo, – tatai yra Aš; tai yra priešybių išskyrimas pačiame savyje. Tai, kuo Aš skiriasi nuo mąstymo paprastumo ir atskiria šį kìta, taip pat egzistuoja netarpiškai jam, yra lygu jam arba nuo jo neatskirta.[776] Taigi jis yra grynas mąstymas; arba Aš yra tikras sintetinis sprendinys *a priori*, kaip jį pavadino Kantas.

Šis principas yra suprasta tikrovė; juk sąmonei tikrovė yra kaip tik kitabūtis, kuris yra suprastas, taigi kurį į save susigrąžino savimonė. Sąvokos sąvoką Fichte įžvelgė tuo aspektu, kad tame, kas yra suprasta, savimonė turi savo pačios tikrumą; o tai, kas nėra suprasta, jai yra kažkas svetima. – Šita absoliuti sąvoka arba, kitaip tariant, šita savaime ir sau esanti begalybė ir yra tas dalykas, kuris moksle turi būti išplėtotas ir kurio skirtybės turi būti pavaizduotos kaip visatos iš jos pačios kylančių skirtybių visuma; savo skirtybių plėtotėje visata turi likti vienodai absoliučiai reflektuota savyje. – Niekur negzistuoja niekas kitas, o tik Aš; Aš yra, nes jis yra: tai, kas yra, yra tik šiame Aš ir dėl šio Aš.[777] Fichte tik iškėlė šią sąvoką, tačiau jis neįnešė jos į mokslą, nepriėjo prie jos realizavimo remiantis ja pačia. Juk šią sąvoką jis fiksuoja kaip šią sąvoką; ji jam yra absoliuti tiek, kiek ji yra tik nerealizuota sąvoka, taigi pati savo ruožtu iškyla greta realybės. Todėl Fichte nesurado, kas yra realizavimo prigimtis ir pats mokslas.

Fiche's filosofija turi didelį privalumą ir yra svarbi dėl to, kad ji nustatė, jog filosofija turi būti mokslas, pagrįstas vienu aukščiausiu pagrindiniu teiginiu, iš kurio būtinu būdu išvedamos visos apibrėžtys. Didinga yra principo vienybė ir mėginimas moksliškai nuosekliai išplėtoti iš jo visą sąmonės turinį arba, kaip buvo sakoma, konstruoti visą pasaulį.[778] Iš to buvo šaipomasi.[779] Tačiau filosofijos poreikis yra turėti savyje vieną gyvą idėją. Pasaulis yra gėlė, amžinai auganti iš vienos sėklos.

Kaip Kanto filosofija orientuota į pažinimą, taip Fichte's – į *žinojimą*. Fichte filosofijos uždavinį išreiškia teiginiu, kad filosofija yra žinojimo teorija. Sąmonė žino, ir tai yra jos prigimtis; filosofinis pažinimas yra šio žinojimo žinojimas. Viso pasaulio žinojimo (tai, kas ne mums, mūsų neliečia) apimtis turi būti išplėtota; ir toliau šis žinojimas turi būti apibrėžčių plėtotės rezultatas. Filosofijos objektas yra žinojimas; kaip visuotinis žinojimas, jis taip pat yra filosofijos pradžios taškas. Žinojimas yra Aš, ir tai yra sąmonė; Aš yra pagrindas, pradžios taškas. Tačiau Fichte šį principą suprato ne kaip idėją, o dar kaip sąmonę apie tai, ką mes kaip žinojimas darome, taigi suvokė jį subjektyvumo forma. – „Mokslas yra sistema pažinimo vienu aukščiausiu pagrindiniu teiginiu, kuris išreiškia žinojimo turinį ir formą. Mokslo teorija yra žinojimo mokslas, aiškinantis bet kokio žinojimo galimybę bei vertingumą, pagrindinių teiginių pagal jų formą ir turinį galimybę, pačius šiuos teiginius, ir taip įrodantis viso žmogiškojo žinojimo ryšį. Jis turi turėti principą, kuris negali būti įrodytas nei remiantis juo pačiu, nei kokiu nors kitu mokslu; juk jis yra aukščiausias mokslas. Jeigu yra mokslo teorija, tai yra ir sistema; jeigu yra sistema, tai yra ir mokslo teorija bei vienas absoliutus pagrindinis teiginys – tai išplaukia iš įrodymo neišvengiamo rato."[780]

a. Ten, kur Fichte savo dėstyme pasiekė didžiausią apibrėžtumą, jis pradeda nuo to, ką mes aukščiau[781] esame aptarę, – nuo savimonės transcendentalinio vienumo; joje Aš, šis Aš, esu vienas; šitas vienumas Fichte's filosofijoje yra tapatus ir pradinis. Savo filosofijoje jis remiasi tuo, kad filosofija turi pradėti nuo *visiškai besąlygiško*, tikro *pagrindinio teiginio*, nuo to, kas paprastame pažinime neabejotinai tikra. „Įrodytas arba apibrėžtas jis negali būti, nes privalo būti absoliučiai pirmas pradinis teiginys."[782] Paprastas šio žinojimo pagrindas yra mano paties tikrumas; šis tikrumas yra mano santykis su pačiu savimi. Kartezijus pradeda nuo teiginio: *Cogito ergo sum;* mąstau, taigi esu. Aš būtis nėra negyva būtis, ji yra konkreti, aukščiausia būtis, mąstymas. Mąstymas yra veikla; ši, suprasta kaip vienis, kaip

esamybė sau, yra Aš. Aš yra abstraktus žinojimas, žinojimas apskritai; iš pradžių mes turime tik žinojimą apskritai. Šis žinojimas turi absoliutų tikrumą, mes pradedame nuo tam tikro tikrumo, nuo Aš, ir tai yra tas pat, kaip ir Kartezijaus taškas, tačiau jis susijęs su visiškai kitais poreikiais ir reikalavimais. Juk iš šito Aš turi išplaukti ne būtis, bet tolesnė mąstymo sistema. Descartes'as pradeda nuo Aš, bet po to mes dar turime, savyje randame ir kitas mintis, mintį apie Dievą; po to jis pereina prie gamtos ir t. t. Fichte mėgino sukurti visiškai vientisą filosofiją, į kurią iš išorės nebūtų įnešta nieko empiriška. – Tačiau taip kartu į filosofiją įsibrauna klaidingas požiūris; ši Fichte's mintis susisieja su senu mokslo vaizdiniu, kad reikia pradėti nuo pagrindinių teiginių tokia jų forma ir jais remtis, todėl realybė, kuri išvedama iš šio pagrindinio teiginio, yra jo priešprieša, taigi iš tiesų yra kažkas kita, o ne tai, kas iš jo išvesta. Arba, kitaip tariant, anas pagrindinis teiginys kaip tik todėl išreiškia tik absoliutų savęs paties tikrumą, o ne tiesą.

Aukščiausias pagrindinis teiginys yra netarpiškas, neišvestas; jis privalo būti tikras pats sau ir fiksuoja, kad yra tik Aš. Aš privalau viskuo abejoti, nuo visko abstrahuotis; aš negaliu abstrahuotis tiktai nuo Aš.[783] Aš esu tai, kas tikra, bet filosofija siekia tiesos. Tikrumas yra subjektyvus dalykas, ir jis turi būti pagrindas, tad ir tolesnė plėtotė esti subjektyvi, ir šios formos neįmanoma pašalinti. Su šituo Aš mes susiduriame ir Kanto filosofijoje; tai yra Kanto transcendentalinė apercepcija: Aš yra kategorijų ir idėjų šaltinis, jis yra tai, kas susieja. Visi vaizdiniai, mintys yra tokios sintezės, įvairovė čia yra mąstymo sintetinama. Pradėjęs nuo Aš, Fichte neina, kaip kad Kantas, pasakojimo keliu; ir tai yra jo filosofijos pranašumas. Viskas turi būti išvedama iš Aš, pasakojimo neturi būti. – Tai, kas yra manyje, aš žinau; tai yra grynas, abstraktus žinojimas, tai yra pats Aš. Nuo to Fichte pradeda. Kantas grynojo žinojimo apibrėžtis, kategorijas empiriškai perima iš logikos, ir tai yra visiškai nefilosofinis, neteisingas metodas. Fichte šiuo atžvilgiu nuėjo toliau, ir tai yra didelis jo nuopelnas; jis reikalavo ir ėmė-

si mąstymo kategorijas išvesti ir konstruoti iš Aš. Aš yra mąstantis ir veiklus, jis sukuria savo apibrėžtis. Tačiau kaip jis jas sukuria ir kokias? Aš yra sąmonė, bet tas būtinumas, dėl kurio aš sukuriu apibrėžtis, pavyzdžiui, priežastį ir padarinį, yra ankstesnis už mano sąmonę ir anapusiškas jai; tačiau tai darau aš, kategorijas aš sukuriu instinktyviai.

Filosofiją Fichte apibrėžia kaip dirbtinę sąmonę, kaip sąmonę apie sąmonę, taigi aš turiu sąmonę apie tai, ką daro mano sąmonė.[784] Sakoma, kad negalima išeiti už sąmonės ribų: aš turiu sąmonę, randu joje šį bei tą, randu priežasties ir padarinio apibrėžtis ir t. t., randu tai, ką jos sukūrė; tačiau kaip sąmonė šias apibrėžtis sukuria, – to įžvelgti aš negaliu. Tačiau tada, kai aš filosofuoju apie savo sąmonę, kai aš žinau, ką mano Aš daro, aš išeinu už savo įprastos sąmonės ribų. Kai aš filosofuoju, aš esu sąmonė ir esu sau, kaip sąmonė, objektas; taip aš savo įprastą sąmonę padarau objektu. Pati įprasta sąmonė to nedaro; ji užsiima tik kitais objektais, interesais ir t. t., bet ji nepadaro objektu savo pačios sąmonės. Jeigu mes filosofuojame, pavyzdžiui, apie būtį, priežastį, padarinį ir t. t., tai mes būtį ir t. t. padarome savo sąmone. Taigi jei aš savo sąmone padarau kokią nors gryną kategoriją, tai aš sąmone padarau savo sąmonę ir išeinu už savo įprastos sąmonės. Taip Fichte pirmiausia įsisąmonino tai, kas yra žinojimo žinojimas.

Tuo remdamasis, Fichte filosofinę sąmonę, filosofijos tikslą apibrėžė kaip žinojimo žinojimą; todėl savo filosofiją jis pavadino mokslo teorija, žinojimo mokslu. Žinojimas šiuo atveju yra veikla, kategorijų žinojimas; Fichte nagrinėja ir konstruoja būtent kategorijas. Pasak jo, Aš yra faktas, pirmasis dalykas. Aš dar nėra teiginys. Kaip teiginys, kaip pagrindinis teiginys Aš neturi būti suprastas kaip sausas Aš, jis neturi likti vienas; teiginiui reikia sintezės. – Fichte Aš analizuoja išskaidydamas jį į *tris pagrindinius teiginius,* iš kurių privalo būti išplėtotas visas mokslas.

α. *Pirmas* teiginys turi būti paprastas; predikatas ir subjektas jame turi būti lygūs vienas kitam. Jeigu jie būtų nelygūs,

tai turėtų būti įrodyta tai, kas juos sujungia; dėl savo skirtingumo apibrėžtys nebūtų tai, kas netarpiškai viena, taigi jos turėtų būti įrodomos remiantis kokiu nors trečiu nariu. Taigi pirmas pagrindinis teiginys turi būti tapatus. – Toliau šiame pirmame pagrindiniame teiginyje, kaip pagrindiniame teiginyje, Fichte skiria formą ir turinį; tačiau kad teiginys būtų tikras pats iš savęs, jame forma ir turinys turi būti tas pat, teiginys vieno ir kito požiūriu turi būti besąlygiškas.[785] Šis pagrindinis teiginys yra A = A, abstraktus *tapatumas*.[786] Pats Fichte čia prisimena *Cogito ergo sum*. „Mąstymas yra visai ne esmė, o tik ypatinga būties apibrėžtis; be šios apibrėžties, esama dar kai kurių kitų mūsų būties apibrėžčių."[787] – „Aš dar pridursiu, kad jeigu mes peržengiame *Aš esu*, tai būtinai turime prieiti prie spinozizmo. Jo vienybė yra kažkas, ką mes *privalome* sukurti, bet *negalime*, ji nėra kažkas, kas *egzistuoja*."[788]

Taigi pirmas teiginys reiškia, kad Aš esu lygus pats sau, kad *Aš* = *Aš*,[789] ir tai yra apibrėžtumo neturintis tapatumas. Subjektas ir predikatas yra turinys, ir jų dviejų santykis yra kaip tik Aš; forma yra santykis, turinys – abi pusės. Abi santykio pusės turi būti tas pat; taigi pirmas pagrindinis teiginys yra Aš = Aš, ir tai, žinoma, yra Aš definicija. Aš yra paprastas; tai yra ne kas kita, o Aš santykis su Aš. Aš žinau apie save; kadangi aš esu sąmonė, žinau tam tikrą objektą, taigi aš žinau, kad jis yra mano objektas, tad objektas *taip pat* yra mano. Abstrakčios formos požiūriu šis teiginys yra Aš = Aš, tapatumas apskritai, savęs santykis su pačiu savimi; santykis turi turėti du narius, tačiau jie šiuo atveju yra tas pat. Aš yra tapatus savo skirtybei, tačiau taip, kad tai, kas išskirta, netarpiškai yra tas pat, o tai, kas tapatu, irgi yra skirtinga; tai skirtumas, kuris nėra joks skirtumas. Savimonė nėra nei negyvas tapatumas, nei nebūtis, o yra objektas, kuris yra man lygus. Aš yra subjektas, predikatas ir santykis. Šis A = A, prieštaravimo teiginys, yra abstraktus. A yra indiferentiškas turinys; Aš = Aš yra abiejų vienybė, Aš pats. Tai yra netarpiškai tikra, o visa kita man irgi turi tapti tikra; tai privalo būti mano santykis su

savimi. Turinys turi būti paverstas į Aš, taigi aš jame turiu tik savo apibrėžtį.

Pirmiausia šiame pagrindiniame teiginyje dar neišreikštas joks skirtumas; tai yra subjektas ir predikatas, bet veikiau tik mums, kurie apie tai reflektuojame ir tai išskiriame, tačiau jame pačiame jokio skirtumo nėra, jame nėra tikro turinio. Antra, šis pagrindinis teiginys iš tiesų yra netarpiškai tikras, ir tai yra sąmonės tikrumas; tačiau savimonė kartu yra sąmonė ir joje savimonei yra taip pat tikra, kad egzistuoja kiti daiktai, kurių priešprieša ji yra. Trečia, kaip tik todėl šis teiginys neturi tiesos savyje, nes savęs tikrumas neturi savyje jokio objektiškumo, skirtybę savyje turinčio turinio arba, kitaip tariant, sąmonei čia priešpriešinama kažkas kita. – Šis pagrindinis teiginys yra abstraktus, jame nėra jokio skirtumo; tik formaliai jis turi tam tikrą turinį; jis yra nepakankamas, nes jame privalo glūdėti turinys. Tačiau kaip tada į jį įeina apibrėžtis?

β. Apibrėžtumui įgyti Fichte priverstas formuluoti *antrą* pagrindinį teiginį; privalo pasirodyti turinys, skirtybė. Savo forma šis pagrindinis teiginys yra besąlygiškas, tačiau turinys yra sąlygiškas, nes turinys nepriklauso Aš.[790] Antras pagrindinis teiginys, kurį Fichte vertina žemiau už pirmąjį,[791] yra toks: „Aš manajam Aš priešinu *ne-Aš*";[792] jame teigiama kas kita, ne absoliuti savimonė. Savimonei šiame teiginyje priklauso forma, santykis, tačiau turinys yra ne-Aš, kitoks negu Aš. Šis teiginys yra nepriklausomas nuo ankstesniojo, nes ne-Aš, kaip turinys, nepriklauso nuo Aš, arba, antra vertus, jis nepriklausomas dėl *priešpriešos* formos, kuri negali būti išvesta iš pirmo teiginio; čia išvedimo jau nebėra. Teigdamas kita kaip Aš priešybę, aš teigiu save kaip neteigiamą; šis ne-Aš yra objektas apskritai, objektas, esantis priešais mane, manęs neigimas. Šis kita yra kita, Aš negatyvumas; pavadindamas tai ne-Aš, Fichte surado vykusią, gerą ir nuoseklią išraišką.

Daug kam šie Aš ir ne-Aš kėlė juoką; tai naujas žodis, todėl mums, vokiečiams, jis pasirodė kurioziškas. Tačiau prancūzai visiškai nesijuokdami sako *Moi* ir *Non-Moi*. Šiame pagrindi-

niame teiginyje teigimas priklauso Aš; ne-Aš yra nepriklausomas nuo Aš. Taigi mes turime du narius, ir Aš (savimonė) susisieja su kažkuo kita. Priešpriešos forma negali būti išvesta iš pirmo teiginio, nors tokio išvedimo ir reikalauta. Taigi šis antras teiginys reiškia, kad Aš teigiu save kaip apribotą, kaip ne-Aš. Pasak Fichte's, šis antras teiginys yra absoliutus kaip ir pirmas, nors vienu požiūriu jis yra sąlygotas pirmo teiginio, sąlygotas tuo, kad ne-Aš yra įimtas į mane, aš tai priešinu sau, tai yra manęs kita; tačiau neigimas jame yra tai, kas absoliutu. Šitas antras teiginys, viena vertus, yra sąlygotas, nes Aš jau buvau pirmame teiginyje; bet, antra vertus, ne-Aš yra kažkas nauja. Taigi prieš mus laukas, kuriame vien Aš, o paskui priešais mane kaip objektas iškyla ne-Aš.

γ. Šiuos du teiginius papildo dar ir *trečias* teiginys, kuriame aš dabar perskiriu Aš ir ne-Aš, ir tai yra abiejų *sintezė*,[793] *pagrindo* teiginys,[794] kuris turinio požiūriu yra besąlygiškas, kaip kad antras buvo besąlygiškas formos požiūriu.[795] Šis trečias teiginys yra kaip tik anų dviejų pirmųjų teiginių apibrėžimas vienas kitu, ir jame Aš apriboja ne-Aš.[796] „Aš, kaip ir ne-Aš, abu yra Aš teigiami ir abu jame glūdi kaip savitarpiškai apribojantys vienas kitą, taigi vieno iš jų realumas pašalina kito realumą",[797] – bet „tik *iš dalies*"; tik todėl galima sintezė, dedukcija. Aš apriboju ne-Aš, ne-Aš yra man; Aš tai teigiu savyje, manęs lygybėje su manimi. Taip aš išimu jį iš nelygybės, iš ne-Aš būties, t. y. aš jį apriboju. Šį ne-Aš apribojimą Fichte išreiškia taip: „Aš priešinu daliame Aš dalų ne-Aš"; vienas yra apribojamas kitu.[798] Visa sfera, kurią aš turiu priešais save, yra ne viena, o dvi. Sfera privalo būti Aš; bet aš teigiu ją kaip dalią, kadangi joje yra ne-Aš. Ir ne-Aš irgi įveikiu kaip visą sferą (pagal antrą pagrindinį teiginį) ir teigiu ją kaip dalią. Tai yra pagrindo teiginys arba *realybės* ir *neigimo* santykis, *riba;* tai yra sintetinis pagrindinis teiginys, jame Aš esu apribotas ne-Aš ir ne-Aš apribotas Aš.[799] Abiejuose ankstesniuose teiginiuose šios sintezės iš tikrųjų dar nebuvo. Taigi ir čia esama to paties dualizmo kaip ir Kanto filosofijoje, nors čia ir

yra tik du Aš aktai ir nors mes čia visiškai pasiliekame viename Aš. Įvairūs Aš ir ne-Aš santykiai duoda kategorijas, tokias kaip *substancialumas,*[800] *priežastingumas*[801] ir t. t. – Jau šis pirmas trijų pagrindinių teiginių nustatymas pašalina mokslo imanentiškumą.

Šis apribojimas man gali egzistuoti dvejopu būdu. Riboje neigiami abu nariai: vienu atveju pasyvus yra vienas narys, kitu – kitas. α. Šiame apribojime vienu atveju Aš teigia ne-Aš kaip apribojantį ir save kaip apribotą, jame Aš save teigia kaip tokį, kuriam reikia objekto: Aš žinau save kaip Aš, bet kaip ne-Aš apibrėžtą; ne-Aš čia yra veiklus, Aš – pasyvus. β. Kitu atveju yra priešingai: Aš esu apribojantis, kitabūtį įveikiantis narys, o ne-Aš – apribojamas; Aš žinau save kaip tiesiog apibrėžiantį ne-Aš, Aš čia yra absoliuti ne-Aš kaip tokio priežastis. Pirmasis teiginys yra teorinio proto, intelekto teiginys, antrasis – praktinio proto, valios teiginys.[802] Valia yra tai, kad aš save suvokiu kaip objektą apribojantį; taip aš darau save veiklų objekto atžvilgiu. O teorinis teiginys reiškia tai, kad aš sau esu objektas, todėl aš esu ne-Aš apribojamas. Mes sakome, kad objektas yra priešais mane, kad jis mane apibrėžia; tarp jų abiejų yra tam tikras santykis, jie apriboja vienas kitą. Vienu atveju apriboju aš, kitu atveju aš esu ne-Aš apribojamas; pastarasis, teorinio proto, atvejis yra tas, kad Aš, kadangi aš kažką įžvelgiu, yra turinys; aš esu taip apibrėžtas, aš turiu šį turinį savyje ir kaip tik tą turinį, kuris taip yra už manęs. Tai apskritai yra ta pati priešprieša kaip ir Kanto patyrimo traktavime: Aš – ir medžiaga, turinys. Taigi ir čia yra ne-Aš, kuris apibrėžia Aš. Aš vienu atveju yra apibrėžtas, kitu atveju, kadangi jis save išsaugo, – apibrėžiantis; juk jis yra mąstantis.[803]

Čia pirmiausia mes laukiame, kad Fichte mums parodys kitabūčio sugrįžimą į absoliučią savimonę. Tačiau kadangi kitabūtį jis jau suvokė kaip besąlygišką, kaip esantį savaime, tai šis sugrįžimas neįvyksta. Aš anapusiškumas privalo būti apibrėžtas praktinio Aš; tad neapibrėžtajam ne-Aš nelieka nieko kita, tik būti į Aš nukreiptu postūmiu. Todėl į begalybę nuei-

nanti Aš veikla susiduria su postūmiu, dėl kurio ji priverčiama pasitraukti į save, bet po to vėl turi reaguoti į jį. Kadangi aš teigiu ne-Aš, tai tvirtinantysis Aš turi pats save apriboti. Fichte siekia šį prieštaravimą suvienyti, tačiau, nepaisant to, dualizmo pagrindas išlieka; taigi prieštaravimas lieka neišspręstas, ir galutinis rezultatas tėra privalėjimas, siekimas, ilgesys. Šis begalinis troškimas po to kaip pats aukščiausias dalykas įžvelgiamas grožyje ir religiniame jausme, su juo susijusi aukščiau[804] minėta ironija. – Šis Aš šiame grįžime yra tiktai ilgesys, siekimas; jis savo ruožtu yra fiksuotas ir negali realizuoti savo siekimo. Aš, tiesa, apibrėžia kìta, bet ši vienybė yra visiškai baigtinė; taip ne-Aš vėl netarpiškai išvengė apibrėžimo ir iškrito iš šios vienybės. – Tai, kas išliko, yra tik savimonės ir sąmonės apie kìta kaitaliojimasis, kuris nusitęsia iki begalybės ir niekad nesibaigia.[805]

b. *Teorinėje* sąmonėje aš save žinau kaip apibrėžtą objekto; nors Aš apskritai yra tai, kas teigia, bet čia jis yra ne-Aš apribotas. Tačiau jis yra pats sau lygus; todėl begalinė jo veikla visą laiką siekia įveikti ne-Aš ir pagimdyti save patį. Būdai, kuriais Aš teigia patį save, yra įvairūs jo veiklos būdai; šiuos būdus mes turime pažinti jų būtinume. Tai yra filosofinis pažinimas; taip aš visada pažįstu tik žinojimą, Aš veiksmus. Čia apeliuojama į sąmonę: Aš ir ne-Aš postuluojami jų abstraktume. Tačiau filosofinis pažinimas traktuoja pačią sąmonę. Maža, kad mes sąmonę randame sąmonėje; sąmonės sąmonė reiškia tai, kad veiksmai, kuriuos produkuoja ir įprasta sąmonė, bet produkuoja to nežinodama, – kad tie veiksmai šiuo atveju turi būti produkuojami sąmoningai. Įprastoje sąmonėje aš nežinau, kad aš joje esu veiklus ir apibrėžiantis; tai žino tik filosofinė sąmonė. Pavyzdžiui, objektas yra keturkampis, aš jį suvokiu kaip didelį ir t. t., – mano įprastai sąmonei yra duotos šios apibrėžtys; aš suvokiu jas tokias, kokios jos man duotos, taigi objektas *yra*. Tačiau tai, ką aš turiu priešais save, padarau aš pats; įprasta sąmonė to nežino, o filosofinė sąmonė tai pažįsta. Kai aš matau sieną, tai aš mąstau ne apie mąsty-

mą, o apie sieną; tačiau matymas yra mano veikla. Aš jaučiu, tatai yra mano daroma, ir šį savo veiksmą aš pažįstu filosofinėje sąmonėje, taigi šios apibrėžtys yra tai, ką teigiu aš. – Teorinėje sąmonėje Aš yra veiklus, tačiau čia jis teigia save kaip ribotą, objektas turi poveikį į mane; tai Fichte vadina filosofine sąmone. Aš žino, kad jis yra teigiantis; čia jis teigia, kad ne-Aš kažką teigia manyje. Aš teigia save kaip ne-Aš apribojamą, bet aš šį apribojimą padarau savu; taigi jis yra man manyje, ir šitas Aš pasyvumas pats yra Aš veikla.

Šitas abiejų pusių apribojimas vyksta toliau. Teorinė šio vyksmo pusė yra Aš, kuris gimdo, bet nesąmoningai, visas vaizduotės, mąstymo apibrėžtis; įprastai sąmonei apribojamumas tik vaidenasi, o tą dalyką, kad tai teigiu aš, pažįsta tik filosofinė sąmonė. Taigi Aš teigia save arba, kitaip tariant, tai yra paties Aš apibrėžimas, t. y. bet kokia realybė, kuri tam Aš pasirodo objekte, yra Aš apibrėžtis,[806] kaip ir Kanto kategorijos bei kitos apibrėžtys. Teorinio proto raida yra šios ribos raida; šios veiklos rezultatas yra kategorija. Fichte nuosekliai aptaria šio apribojimo formas; iš to jis plėtoja objekto apibrėžtis, kurias vadina kategorijomis. Toliau tokiu būdu Fichte siekia išvesti atskiras kategorijas. Fichte mėgina daryti tai, apie ką po Aristotelio nemąstė niekas, – parodyti mąstymo kategorijas jų būtinume, jų išvestume, jų konstravime. Tačiau iš pat pradžių jo, kaip ir Kanto, dalyko išdėstymas yra prieštaringas. Kantas Aš ir vaizdinį priešina daiktui savaime, o Fichte Aš priešina ne-Aš. Tatai yra postūmis; visos formos, kuriomis jis man iškyla, pavyzdžiui, kad objektas yra substancija ir t. t., yra mano teigimas (Gesetztwerden), antai *savitarpiškas apibrėžimas* trečiame Fichte's teiginyje. „Realybės, arba Aš neigimo, apibrėžtimi kartu apibrėžiamas neigimas arba ne-Aš realumas"; viena ir kita kartu yra savitarpiškas apibrėžimas.[807] „Vienodas laipsnis vieno iš jų veiklumo, o kito – pasyvumo yra priežastingumas."[808] Aš ir ne-Aš yra susieti ir vienas kito apriboti; kiek kas nors traktuojama kaip ne-Aš realumas, tiek Aš traktuojamas kaip pasyvus. Ir atvirkščiai: kiek Aš esu realus,

veiklus, tiek objektas yra pasyvus, taigi esama priešingo santykio. Šitas santykis, kad objektų pasyvumas yra mano aktyvumas arba realumas, ir atvirkščiai, yra priežastingumo sąvoka. Tai atribojimo būdas, tikslesnis santykio būdas. „Kiek neigimo dalių Aš teigia savyje, tiek realumo dalių jis teigia ne-Aš. Atitinkamai jis teigia save kaip apsibrėžiantį, kai jis yra apibrėžiamas, ir kaip apibrėžiamą, kai jis save apibrėžia."[809] Tatai yra pirmas protingas mėginimas pasaulyje išvesti kategorijas; tačiau šitas ėjimas nuo vieno apibrėžtumo prie kito tėra analizė sąmonės požiūriu, o ne procesas savaime ir sau.

Kadangi Aš yra *idealus* visų objekto vaizdinių *pagrindas,* tai visos esamos objekto apibrėžtys yra tam tikras Aš apibrėžimas. Tačiau kad jis būtų objektas, jis turi būti priešpriešintas Aš, – tuo būdu, kad apibrėžtys, kurias teigia Aš, turi būti kaip kita, ne-Aš. Šitas objekto priešpriešinimas yra *realus* vaizdinių *pagrindas,* Aš yra ir realus objekto pagrindas; juk tai yra ir Aš apibrėžimas, kad ne-Aš kaip objektas yra priešpriešintas Aš. Abu vaizdinių pagrindai, realus ir idealus, yra tas pats pagrindas.[810] Pirmuoju atveju Aš yra veiklus, o ne-Aš grynai pasyvus; antruoju atveju pasyvus yra Aš, o objektas veiklus, įtakojantis. Tačiau nefilosofinėje sąmonėje Aš, įsivaizduodamas objektą, neturi veiklos sąmonės, jis savo veiklą įsivaizduoja kaip ne-Aš veiklą. – Mes matome, kad prieštara čia įgyja įvairius pavidalus: Aš, ne-Aš; teigimas ir priešteigimas; dvejopas veiklumas; ne-Aš, jo nuosavos veiklos priešteigimas įsivaizduojamas kaip svetimas dalykas.

Apie tai, kad Aš čia privalo būti idealus pradas, o ne-Aš – realus pradas, daug prišnekėjo ponas Krugas; juk tada Vokietijoje būta daug filosofijų: Krugo, Frieso, Bouterweko, Schulze's ir kt. – jos yra viralas iš pasigautų minčių, vaizdinių, faktų, kuriuos aš randu savyje. Tačiau jų mintys, jeigu jose apskritai esama minčių, arba visos paimtos iš Fichte's, Kanto ir Schellingo, arba jos į šių filosofų sistemas įneša kokią nors menką pataisą, kuri dažniausiai yra ne kas kita, o didelių principų nuskurdinimas, gyvų dalykų numarinimas; arba jose pakeistos kokios nors

šalutinės formos, manant, kad taip iškeliamas kažkoks kitas principas, tačiau geriau įsižiūrėjus paaiškėja, kad tai yra kurios nors minėtos filosofijos principas. Šiuo atveju ramina nebent tai, kad aš apie visas tas filosofijas nieko nekalbėsiu; juk jų nagrinėjimas būtų ne kas kita, o parodymas, kad viskas jose paimta iš Kanto, Fichte's ar Schellingo ir kad formų modifikacija jose tėra keitimo regimybė, o iš tikrųjų toji modifikacija yra anų filosofų principų pabloginimas.

Taigi idealaus Fichte's filosofijos principo požiūriu Aš esu tai, kas apibrėžia, teigia. Tačiau šiame apibrėžime esama ir neigimo; Aš randu save apibrėžtą, ir Aš yra pats sau lygus, begalinis, t. y. tapatus sau. Kalbos apie žmogaus proto ribą ir t. t. yra tuščios šnekos. Tai, kad subjekto protas yra ribotas, aišku savaime, tačiau jeigu mes kalbame apie mąstymą, tai begalybė reiškia savęs santykį su pačiu savimi, o ne su savo riba, ir vieta, kur žmogus yra begalinis, yra kaip tik mąstymas. Begalybė tada gali būti ir labai abstrakti, ir taip ji vėl yra baigtinė; tačiau, nepaisant to, begalybė lieka pati savyje. Fichte sako, kad Aš yra begalinis, mąstantis, tačiau save suranda ne-Aš dėka; tai – prieštaravimas. Aš, kuris besąlygiškai turi būti pačiame savyje, dabar gi yra kitame – Aš, kuris yra visiškai laisvas. Reikalavimas išspręsti šį prieštaravimą Fichte's filosofijoje įgyja tokį pobūdį, kad jis yra tik reikalaujamas sprendimas, kad aš be paliovos turiu įveikti ribą, nuolatos ją peržengti ir eiti į begalybę, į blogąją begalybę, ir visada vėl rasti naują ribą. Įveikus vieną ribą, visuomet išnyra kita, ir tai yra nesibaigiantis neigimo ir teigimo kaitaliojimasis, tapatumas su savimi, tapatumas, kuris vėl puola į neigimą ir iš jo vėl atkuriamas. – Toks yra Fichte's požiūris teorinės sąmonės srityje.

Po to lygiai taip pat Fichte dedukuoja *įsivaizdavimą*. Aš esu veiklus, išeinu už savęs; tačiau Aš savo veikloje jaučiasi suvaržytas, jis prieina ribą ir sugrįžta į save. Tai dvi priešingos kryptys, į išorę ir į vidų, ir jos abi yra manyje; aš svyruoju tarp jų, noriu jas suvienyti, taigi esu *vaizduotės galia.*[811] Kad apibrėžtis, riba tarp jų abiejų, būtų tvirta, aš turiu tą ribą pa-

28, 567

daryti pastovią; tatai yra *samprotis.*[812] Sampročio, objektų apibrėžtys (kategorijos) ir vaizduotės apibrėžtys yra sintezės būdai; tačiau kiekviena sintezė yra naujas prieštaravimas. Taigi reikia naujų įtarpių, ir šie yra naujos apibrėžtys.

Fichte's požiūriu, Aš gali nepaliaujamai apibrėžti ne-Aš, daryti jį savo vaizdiniu, t. y. šalinti jo neigimą mano atžvilgiu; aš turiu reikalą tik su savo veikla. Tačiau joje visada dar esama tam tikro išoriškumo, kuris išlieka ir nepaaiškinamas mano veikla. Šį anapusiškumą Fichte vadina *begaliniu postūmiu.*[813] „Aš savajame savęs apibrėžime buvo traktuojamas ir kaip apibrėžiantis, ir kaip apibrėžtas; jeigu reflektuosime tai, kad besąlygiškai apibrėžtas apibrėžiantis turi būti besąlygiškai neapibrėžtas, toliau – tai, kad Aš ir ne-Aš yra besąlygiškai priešingi, tai pasirodys, kad neapibrėžtas vienu atveju yra Aš, kitu – ne-Aš."[814] Aš daro objektą savo vaizdiniu, neigia jį; taigi ši filosofija yra *idealizmas,* visos objekto apibrėžtys yra idealios. Viską, ką apibrėžta turi Aš, jis turi per mano teigimą: Aš pats padarau švarką ar batą jį apsirengdamas ar apsiaudamas. Išlieka tik tuščias postūmis, ir tai yra Kanto daiktas savaime. Savąjį apibrėžimą Aš, teorinis protas, tęsia iki begalybės. Tačiau visada „Aš, kaip intelektas apskritai, lieka priklausomas nuo neapibrėžto ne-Aš; tik šio dėka jis yra intelektas."[815] Taigi teorinis protas yra priklausomas.

Išdėstymo forma yra nepatogi; Aš teigia, taigi aš visada turiu priešais Aš. Man visuomet pasirodo mano empirinis Aš; tatai yra beprasmiška. Teorinė veikla yra nesąmoninga; kaip sąmoninga veikla ji pasirodo tik filosofiniame pažinime; įprastoje sąmonėje mano produktas man yra tai, kas duota. Aš taip pat yra negrabi, nereikalinga forma, kuri iškreipia požiūrį. Tai, kad aš įsivaizduoju, šiaip ar taip, yra mano veikla; tačiau svarbiausias dalykas yra turinys; kalbama apie teigimo turinį ir jo būtiną, paties sukuriamą ryšį. Jeigu užsiimama tik turiniu, tai išnyksta ta subjektyvumo forma, kuri čia yra vyraujanti; subjektyvi forma yra tai, kas išlieka Fichte's priešpriešoje. Man, Aš, visada lieka daiktas savaime; dualizmas neišnyksta. Mes

turime reikalą ne su tuo, kas tikra savaime ir sau, o su tuo, kas priklausoma, nes Aš ribotas, o ne absoliutus, kaip to reikalauja jo sąvoka. Intelektas čia nėra traktuojamas kaip dvasia, kuri yra laisva: Aš neprasimuša toliau, jis visada turi reikalą vis su tuo pačiu begaliniu postūmiu.

c. Antras dalykas yra *praktinis* protas. Praktinė sritis yra ta, kurioje minėta prieštara privalo išsispręsti. Praktinio Aš pobūdis yra tas, kad „jis pats save teigia kaip apibrėžiantį ne-Aš."[816] Aš čia yra pas save patį. Aš yra begalinė veikla, Aš = Aš yra absoliutus dalykas, nors ir abstrakčiai.[817] Tačiau kad Aš turėtų kokią nors apibrėžtį, turi būti kažkoks ne-Aš; Aš yra veikla, priežastingumas, jis yra ne-Aš teigianti dalis ir tai, kas įveikia jo prieštarą. – Tačiau kaip Kanto filosofijoje juslumas ir protas lieka supriešinti, taip tos pačios prieštaros esama ir čia, tik abstraktesne, o ne grubiai empirine Kanto forma. Fichte's mintis čia įvairiai vingiuoja, arba jis prieštarai suteikia keletą skirtingų formų; blogiausia iš tų formų yra ta, kad Aš teigiamas kaip priežastingumas, nes tada Aš turi turėti kita, į kurį būtų nukreipta jo veikla. „Taigi absoliutus Aš privalo būti ne-Aš priežastis, t. y. priežastis to dalyko šiame ne-Aš, kuris išlieka, kai abstrahuojamasi nuo visų įrodomų vaizdinio formų, to, kam priskiriamas postūmis į begalybę nueinančiai Aš veiklai; juk tai, kad intelektinis Aš pagal būtinus įsivaizdavimo dėsnius yra ypatingų įsivaizduojamo dalyko apibrėžčių priežastis, – tai įrodoma mokslo teorijoje kaip teoriniame prote."[818] Intelekto riba privalo būti pralaužta; Aš turi būti vienintelis veiklus pradas. Kìta, begalinis postūmis, turi būti įveikta; Aš privalo save išlaisvinti.

„Tačiau mes tarėme, kad Aš turi teigti ne-Aš besąlygiškai ir be jokio pagrindo, t. y. jis privalo besąlygiškai ir be jokio pagrindo save apriboti, savęs iš dalies neteigti." Juk tai jis jau daro kaip intelektinis. „Jis turėtų turėti, turėti pats savyje, pagrindą savęs neteigti"; tačiau Aš yra lygus Aš, teigia pats save, taigi „jame turėtų būti principas save teigti, taip pat principas savęs neteigti. Taigi Aš savo esme būtų pats sau priešin-

28*

gas ir prieštaringas; jame slypėtų dvilypis, prieštaringas principas, ir tokia prielaida prieštarauja pati sau, nes tada jame nebūtų jokio principo. Apskritai nebūtų Aš, nes jis pašalintų pats save."[819] „Visi prieštaravimai suvienijami tikslesniu prieštaraujančių teiginių apibrėžimu. Viena prasme Aš turėtų būti teigiamas kaip begalinis, kita – kaip baigtinis. Jeigu Aš ta pačia prasme būtų teigiamas kaip begalinis ir kaip baigtinis, tai prieštaravimas būtų neišsprendžiamas; Aš tada būtų ne vienas, o du. – Kai Aš save teigia kaip begalinį, jo veikla nukreipta į patį Aš ir į nieką kita, tik į Aš. Kadangi Aš teigia ribas ir save patį šiose ribose, jo veikla nukreipta ne netarpiškai į save patį, o į prieš jį esantį ne-Aš", į kažką kita, objektą, ji „yra objektyvi veikla."[820] Taigi Fichte neišsprendžia prieštaravimo, tik jis turi kitą pavidalą – kaip dvi kryptys, esančios Aš; abi privalo būti viena ir ta pati Aš veikla. Aš privalau savo priešybę, ne-Aš, apibrėžti remdamasis savo laisve; bet anapus mano apibrėžimo visuomet vėl pasirodo tas pats ne-Aš. Aš besąlygiškai teigia kokį nors objektą, ribos tašką; tačiau tai, kur yra ta riba, lieka neapibrėžta. Savo apibrėžimo ratą aš galiu plėsti iki begalybės, vis toliau perkelti jo ribą, tačiau tai, kas yra anapus jo, visada išlieka.

Galutinė praktinio proto analizės išvada yra ta, kad Aš veikla yra tam tikras *troškimas, siekimas*,[821] toks pat kaip Kanto privalėjimas; Fichte apie tai kalba labai išsamiai. Taigi Fichte's filosofija laikosi to paties požiūrio kaip ir Kanto filosofija; galutinis dalykas joje visada yra subjektyvumas, jis yra savaime ir sau esantis. Troškimas yra tai, kas dieviška, jame aš savęs neužmiršau, todėl tai yra tokia maloni būsena, Aš kaip tik ir yra šitas puikumas. Siekimas yra neišbaigtas arba savyje apribotas veiksmas. Taigi praktinei sričiai būdingas prieštaravimas, ji negatyvi kìta požiūriu. Tiesa, šis ne-Aš, kuris šio kìta atžvilgiu yra veiklus, visas savo apibrėžtis turi Aš veiklos dėka; tačiau jam visada lieka tai, kas grynai anapusiška, ir tai yra begalinis postūmis, kuris turi tik ne-Aš reikšmę, o nėra jokia pozityvi, pati savaime esanti apibrėžtis.

Galutinis rezultatas yra niekada neįveikiamas ratas, kuris kaip tik reiškia, kad „baigtinė dvasia būtinai turi teigti kažkokį absoliutų už savęs esamą dalyką (daiktą savaime), ir vis dėlto, antra vertus, turi pripažinti, kad tas dalykas egzistuoja tik jai (būtinas noumenas)."[822] Kitaip tariant, mes matome, kad Aš yra besąlygiškai apibrėžtas tik priešpriešoje, matome Aš tik kaip sąmonę ir savimonę, kuri neišeina už savo ribų ir netampa dvasia. Aš yra absoliuti sąvoka, kuri nepasiekia mąstymo vienybės, nesugrįžta į šį paprastumą, kitaip tariant, paprastume neturi skirtybės, judėjime – rimties, taigi Aš teigimo, grynos veiklos, ir Aš neigimo nesuvokia kaip vieno ir to paties dalyko. Arba, kitaip, Aš nesuvokia begalinio postūmio, ne-Aš; Aš apibrėžia ne-Aš, tačiau pastarasis pasilieka anapusis, toks, kurio kaip ne-Aš savimonė nemoka pasisavinti.

α. Fichte's filosofijoje Aš, pirma, išlaiko reikšmę pavienės, tikroviškos savimonės, kuri priešinama visuotinei, absoliučiai savimonei, arba dvasiai, kurioje ana savimonė tėra momentas; juk atskira savimonė yra kaip tik tai, kas kito dalyko atžvilgiu lieka nuošalyje. Todėl kai Fichte Aš vadina absoliučia esme, tai sukelia didžiulį apmaudą, nes Aš iš tikrųjų apibrėžtas sutinkamas kaip atskira savimonė arba subjektas, kurie iškyla kaip visuotinybės priešingybė.

β. Antra, Fichte neprieina prie *proto* kaip išbaigtos, realios subjekto ir objekto, Aš ir ne-Aš vienybės idėjos; vienybė jam, kaip ir Kantui, yra privalėjimas, tikslas, *tikėjimas*,[823] kad jie abu savaime yra viēna, tačiau tai toks tikslas, kurio pasiekimas turi savyje tą patį, kaip ir Kanto, prieštaravimą, jis nėra esama tikrovė. Fichte sustoja ties privalėjimu; kaip Kantas suvienijimo mintį įžvelgia tikėjime, taip ir Fichte tyrinėjimą užbaigia tikėjimu. Tatai jis išdėstė savo populiariuose veikaluose. – Kadangi Aš fiksuojama kaip ne-Aš priešingybė ir tik kaip tokia prieštara *yra*, tai anoje vienybėje Aš prarandamas: šio tikslo pasiekimas dėl to nustumiamas į blogąją, juslinę begalybę; tai ėjimas pirmyn be esamos tikrovės pačiame savyje; juk Aš bet kokią tikrovę turi tik savo prieštaroje. – Fichte's filosofija pa-

žįsta tik baigtinę, o ne begalinę dvasią, nepažįsta jos kaip visuotinio mąstymo, ji, kaip ir Kanto filosofija, žino tai, kas netikra; kitaip tariant, ji yra formali. Absoliučios vienybės žinojimas suprantamas kaip tikėjimas *moraline pasaulio tvarka;* pastaroji yra absoliutus postulatas, mes tikime, kad tai, ką Aš daro, kiekvienas mūsų moralinis poelgis sukels gerus padarinius.[824] Ši idėja yra, kaip ir Kanto filosofijoje, visuotinybė, minties daiktas. „*In summa,* dėl to, kad kažkas suprantama, tatai jau nustoja būti Dievu; ir kiekviena tariama sąvoka apie Dievą būtinai yra sąvoka apie fetišą. – *Religija* yra praktinis tikėjimas moraline pasaulio tvarka" (Dievas); „tikėjimas antjusliniu pasauliu mūsų filosofijos požiūriu priklauso netarpiškoms tiesoms."[825] Taip Fichte prieina prie išvados apie aukščiausią idėją, laisvės ir gamtos vieningumą, tačiau šis vieningumas netarpiškai nėra pažintas; į sąmonę patenka tik prieštara. Šį tikimą vieningumą Fichte įžvelgia ir *Dievo meilėje.* Kaip tai, kas tikima, jaučiama, ši forma priklauso religingumui, o ne filosofijai; ir tiktai šios išvados pažinimas filosofijoje gali būti svarbus.

Taigi Fichte's filosofijoje liekama prie visiškai nepatenkinamo išoriškumo: kadangi būtinas apibrėžtumas, tai būtina ir kìta; taigi pagrindas šiuo atveju yra ne-idėja. Aš yra susijęs su kìta, dar su kìta ir t. t. iki begalybės. „Mokslo teorija yra *realistinė.* Ji parodo, kad baigtinių prigimčių sąmonė niekaip negali būti paaiškinta, jeigu nebus tariama esant kokios nors nuo jų nepriklausomos, joms visiškai priešingos jėgos, nuo kurios jos pačios pagal savo empirinę esatį priklauso. Tačiau ši teorija nieko daugiau ir neteigia, tik tokią priešingą jėgą, kurią baigtinės esybės tik *jaučia,* bet jos nepažįsta. Visas galimas šios jėgos arba šio ne-Aš apibrėžtis, kurios mūsų sąmonėje gali nueiti į begalybę, ji imasi išvesti iš Aš gebėjimų ir, kadangi ji yra mokslo teorija, iš tikrųjų turi pajėgti jas išvesti. – Tačiau šis mokslas yra ne transcendentinis, o transcendentalinis. Jis, žinoma, bet kokią sąmonę paaiškina tuo, kas egzistuoja nepriklausomai nuo bet kokios sąmonės, tačiau jis neužmiršta, kad anas nepriklausomas

dalykas savo ruožtu tampa jo paties mąstymo galios produktu, taigi yra kažkas priklausoma nuo Aš, nes privalo būti *dėl* Aš. – Viskas savo idealumo požiūriu yra priklausoma nuo Aš, bet Aš savo realumo požiūriu pats yra priklausomas. Šis baigtinei dvasiai neišvengiamas buvimas išorėje, už jos, to, kas egzistuoja tik jai, yra tas ratas, kurį ji gali plėsti iki begalybės, bet išeiti iš jo ji negali."[826]

Aš yra mąstymas, savaime apibrėžiantis objektą; ši raida yra mąstymas. Aš kaip sąmonės subjektas yra mąstymas; tolesnis loginis objekto apibrėžimas yra tai, kas subjekte ir objekte tapatu, o esminis ryšys yra tai, dėl ko tai, kas objektyvu, priklauso Aš. Tačiau Fichte's mokslo teorija Aš kovą su objektais supranta kaip tolesnį objektų apibrėžimą, kurį atlieka Aš, o ne kaip ramiai save plėtojančios sąvokos tapatumą.

γ. Trečia, jeigu Aš yra taip fiksuotas vienoje pusėje, tai iš jo, kaip iš šio kraštutinio taško, išplaukia visa tolesnė mokslo turinio eiga, ir Fichte's filosofijos dedukcija, pažinimas yra, ir savo turinio, ir savo formos požiūriu, ėjimas nuo vienų apibrėžčių prie kitų, kurios negrįžta į vienybę, kitaip tariant, tai yra eilė baigtinių dalykų, neturinčių savyje absoliuto. Čia nesama nei absoliutaus traktavimo, nei absoliutaus turinio. Pavyzdžiui, *gamtos* traktavimas yra jos kaip iš ano kita kylančių grynai baigtinių dalykų traktavimas. Antai *organinis kūnas* suprantamas taip: „Sąmonei reikia visiškai savitos savo veiklos sferos. Šią sferą teigia pradinė, būtina Aš veikla, kurioje jis nežino esąs laisvas. Tai yra tam tikra įžvalga, linijų nubrėžimas; dėl to ši sfera įžvelgiama kaip kažkas tįsu erdvėje. Ji suprantama kaip pastovi, nuolatinė, tačiau nepaliaujamai save keičianti arba kaip *materija,* o ši – kaip daugybė dalių, taigi ji turi *narius;* asmuo gali priskirti sau kūną tik tardamas jį esant veikiamą kito asmens. Tačiau lygiai taip yra būtina, kad aš šį poveikį galėčiau sustabdyti, todėl ir išorinė materija suprantama ir kaip pasipriešinanti mano poveikiams, t. y. kaip *tvari, atspari* materija."[827] Šios atsparios materijos, be to, turi būti atskiros – skirtingi asmenys negali sulipti vienas su kitu kaip

tešla. Juk „mano kūnas yra mano kūnas, o ne kažkieno kito; be to, jis privalo ir veikti, būti aktyvus ir be Aš veikimo per jį. Tik dėl kito poveikio aš pats galiu būti veiklus ir pasirodau kaip protinga esybė, kuri jo gali būti gerbiama; kitas privalo netarpiškai mane traktuoti kaip protingą esybę, aš privalau jam būti protinga esybe anksčiau, negu aš buvau veiklus. Tai reiškia, kad mano pavidalas turi daryti poveikį vien savo buvimu erdvėje, nors aš ir neveikiu, t. y. tas pavidalas turi būti *regimas*. Savitarpiški protingų esybių poveikiai vienos kitai privalo vykti be veiklos; būtina teigti *subtilią* materiją, kuri keičiasi išlaikydama ramų pavidalą. Taip dedukuota *šviesa*, o po to ir *oras*."[828]

Tatai yra grynai išoriškas ėjimas tolyn nuo vieno prie kito pagal įprastą teleologinį požiūrį, jog augalai ir gyvūnai yra todėl, kad žmogui reikia maisto. Nagrinėjamas dalykas čia pakreipiamas taip: žmogus turi valgyti, taigi turi būti tai, kas valgoma, – tokiu būdu dedukuojami augalai ir gyvūnai; augalai turi kažkame augti, – tokiu būdu dedukuojama žemė. Tokiame nagrinėjime objektas visiškai netraktuojamas pagal tai, kas jis yra pats savaime; jis traktuojamas vien tik jo santykyje su kuo nors kita. Todėl gyvūno organizmas iškyla kaip atspari, patvari materija, kuri artikuliuota ir gali būti modifikuota, šviesa – kaip subtili materija, pranešanti vien apie buvimą ir t. t., kaip kad anuo atveju augalai ir gyvūnai yra tik tai, kas valgoma. Apie filosofinį nagrinėjimą čia nėra nė kalbos.

Tokia tad yra Fichte's filosofija turinio požiūriu. Fichte, be to, rašė apie *moralę* ir *prigimtinę teisę*, bet jis traktuoja jas tik kaip sampročio mokslus. Pavyzdžiui, Fichte's prigimtinė teisė aptaria *valstybės* organizaciją. Ši organizacija yra kažkas, kam visiškai trūksta dvasios, ji yra tokia, kaip ir ana gamtinių daiktų dedukcija bei kai kurios prancūzų konstitucijos, kurias mes matėme naujaisiais laikais, – tam tikras formalus išorinis sąryšis ir santykis, kuriame absoliučią reikšmę turi atskirybės kaip tokios arba, kitaip tariant, *teisė* yra aukščiausias principas. Visuotinybė yra ne dvasia, ne visumos substancija, o išorinė, sam-

protinė, negatyvi jėga pavienių asmenų atžvilgiu. Valstybė suprantama ne pagal jos esmę, o tik kaip teisinė būklė, t. y. būtent kaip tam tikras išorinis baigtinių asmenų tarpusavio santykis. – Fichte's teisinių ir moralinių santykių dedukcija irgi neišeina už savimonės ir nejudraus sampročio ribų; palyginti su šia dedukcija, Fichte's populiarūs religijos ir dorovės aptarimai pasirodo kaip nenuoseklumas. Kantas teisę pradėjo grįsti *laisve*, Fichte laisvę irgi padarė prigimtinės teisės principu, tačiau tai yra, kaip tai būdinga ir Rousseau, laisvė tik atskiro individo forma. Tatai – didi pradžia; tačiau kad prieitų prie to, kas ypatinga, jiems reikėjo prielaidų ir jie turėjo jas apibrėžti. Esama daug pavienių žmonių; taigi pagrindinė paties valstybės buvimo apibrėžtis yra ta, kad pavienių žmonių laisvė turi būti apribota visuotinės laisvės.[829] Žmonės visada lieka susiskaldę, negatyvūs vienas kito atžvilgiu. Kalinimas, laisvės apribojimas vis didėja, užuot valstybę suvokus kaip laisvės realizavimą. Čia remiamasi ribotu sampročiu, ypač nevykusi yra prigimtinė teisė; jis užsiima ir gamtos, kiek ji jam reikalinga, dedukcija, – ir visa tai yra idėjos stokojanti plėtotė.

2. Naujai suformuota Fichte's sistema

Savo vėlesniuose, populiariuose veikaluose, kurie neturi filosofinės reikšmės, Fichte kalba apie tikėjimą, meilę, viltį, religiją; jie skirti plačiai publikai, filosofija apsišvietusiems žydams ir žydėms, valstybės tarėjams, visokiems Kotzebue. Fichte išbaigė Kanto filosofiją, labai sužadino to meto protus. – Anot populiarių jo žodžių: „Yra ne baigtinis Aš, o dieviškoji idėja yra filosofijos pagrindas; viskas, ką žmogus padaro pats iš savęs, yra menka. Bet kokia būtis yra gyvybinga ir pati savyje veikli; ir nėra kito gyvenimo, išskyrus būtį, ir kitos būties, išskyrus Dievą; taigi Dievas yra absoliuti būtis ir absoliutus gyvenimas. Dieviškoji esmė taip pat išeina iš savęs, atsiskleidžia ir pasireiškia, ir tai yra pasaulis."[830]

Šioje filosofijoje nėra nieko spekuliatyvaus, bet ji reikalauja spekuliatyvumo. Kaip Kanto filosofija prieina prie aukščiausio gėrio idėjos, kurioje priešingybės privalo susivienyti, taip Fichte's filosofija reikalauja susivienijimo tame, kas yra Aš ir tikėjimo „savaime", kuriame savimonė savo veikime remiasi įsitikinimu, kad jos veikimas savaime pagimdo aukščiausią tikslą ir gėris save realizuoja. Fichte's filosofijoje neturime matyti nieko kita, tik savimonės, save suvokiančios būties momentą, kaip kad anglų filosofijoje taip pat vienašališkai išsakomas būties kitam arba sąmonės momentas, bet jis išsakomas ne kaip momentas, o kaip tiesos principas; tačiau nei vienoje, nei kitoje filosofijoje neišreikšta abiejų momentų vienybė, dvasia.

Išoriniame filosofijos reiškimesi Fichte's filosofija yra reikšmingas tarpsnis. Iš jo ir jo manieros ateina abstraktus mąstymas, dedukcija ir konstrukcija. Fichte's filosofija Vokietijoje sukėlė revoliuciją. Iki pat Kanto filosofijos pasirodymo publika dar ėjo kartu su filosofija, iki pat Kanto filosofija buvo visuotinio domėjimosi dalykas; ji buvo prieinama, ją trokšta žinoti, jos vaizdinys buvo susietas su išsilavinusiu žmogumi apskritai. Todėl filosofija užsiimdavo ir verslo, ir valstybės vyrai; dabar, pasirodžius Kanto filosofijai, jų sparnai nusviro. Jie nepakilo iki to, kas yra spekuliatyvu Fichte's filosofijoje, ir iškart atsisveikino su ta filosofija, kuri traktuoja spekuliatyvius dalykus; ypač nuo Fichte's tokie dalykai tapo tik nedaugelio užsiėmimu. Kanto ir Jacobio filosofija įtvirtino publikos įsitikinimą, kad Dievo žinojimas yra netarpiškas, kad Dievą mes pažįstame iš anksto, be jokių studijų.

Laikas šaukėsi gyvybės, dvasios. Kadangi dabar dvasia sugrįžo į savimonę, bet sugrįžo į ją kaip į tuščią Aš, užpildantį save tik baigtiniu turiniu, atskirybėmis, kurios savaime ir sau yra niekas, tai kita pakopa turi būti šis savimonės pačios savaime užpildymas, jos turinio paties savaime žinojimas, turinio, kuris, jos persmelktas, būtų save suvokęs dvasinis turinys arba turininga dvasia. Ši netarpiška save suvokusio Aš ir

jo turinio vienybė, arba dvasia, kuri tik įžvelgia sąmoningą savo pačios gyvenimą ir netarpiškai žino jį kaip tiesą, atsiskleidžia tada poetiškomis ir pranašiškomis, ilgesio kupinomis tendencijomis, tais ūgliais, kuriuos išleido Fichte's filosofija.

3. Svarbiausios su Fichte's filosofija susijusios formos

Turinio, kurį įgyja Fichte's Aš jo filosofijoje, atžvilgiu pernelyg krito į akis visiška dvasios stoka, medinis nelankstumas ir, trumpai tariant, galutinis absurdas, kad prie jo būtų galima sustoti, taip pat išryškėjo filosofinis požiūris į principo ir būtinumo, kad turinys turi būti kaip tik toks, vienašališkumą ir nepakankamumą. Tačiau, antra vertus, ši filosofija kaip esmę teigė savimonę, Aš, ne svetimą, kitą savimonę, o Aš, kuris žymi tai, kas yra visi ir kas aidu skamba visų tikrovėje.

a. Fichte's subjektyvumo požiūris išlaikė savo nefilosofiškai suformuotą linkmę ir buvo išbaigtas formomis, kurios priklauso jausmui ir iš dalies buvo siekimas išeiti už subjektyvumo ribų, nors tam jos nebuvo tinkamos. – Aš buvo Fichte's principas, ir jis šiose formose išlieka; tad esama poreikio šią ribą pralaužti. Fichte's filosofijoje riba nuolat atsikuria. Aš, kuris į tai reaguoja, ramybę suranda pats savyje; bet ramybė privalo būti konkreti, todėl ji tėra negatyvi ramybė. Šios formos, *ironijos*, skelbėjas yra *Friedrichas von Schlegelis*. Subjektas žino save savyje kaip absoliutą, ir visa kita jam neegzistuoja; visas apibrėžtis, kurias jis pats sau susikuria apie teisę, gėrį, jis moka vėl sugriauti. Jis gali visaip save mulkinti, tačiau tai yra tik tuštybė, veidmainystė ir įžūlumas. Ironija suvokia savo pranašumą bet kokio turinio atžvilgiu, ji nieko rimtai nevertina, tai žaidimas su visomis formomis.

Nuosavos pasaulėžiūros subjektyvume, individualume Aš randa savo aukščiausią puikybę, *religiją*. Visos skirtingos in-

dividualybės turi Dievą savyje. *Dialektika* yra galutinis būdas save išaukštinti ir išsaugoti.

Jeigu dialektika suprantama kaip reikšminga filosofinei savimonei, tai svetimas intelektualinis pasaulis bendram *išsilavinimui* prarado bet kokią reikšmę ir tiesą: šį pasaulį sudaro tokia dievybė, kuri priklauso buvusiam laikui, ji yra atskira esatis erdvėje, jį sudaro pasaulis, kuris yra anapus savimonės tikrovės, ir toks, kuris dar tik privalo ateiti ir tik jame savimonė privalo pasiekti savo esmę. Išsilavinimo dvasia apleido šį pasaulį ir daugiau nepripažįsta nieko, kas svetima savimonei. Pasak šio principo, gyvoji dvasinė esmė persikėlė į savimonę, ir ši mano, kad dvasios vienybę žino netarpiškai pati iš savęs, ir dėl šio netarpiškumo tas žinojimas yra poetinio arba bent jau pranašiško pobūdžio. Apie poetinį žinojimo pobūdį buvo manoma, kad taip absoliuto gyvenimas ir asmuo žinomi ne sąvoka, o netarpiška įžvalga, manoma, kad prarandama visuma kaip visuma, kaip save persmelkianti vienybė, jeigu tatai nėra nusakoma poetiškai; ir tai, ką poetinis žinojimas nusako, yra savos savimonės gyvenimo įžvalga. – Tačiau tiesa yra absoliutus judėjimas, ir kadangi ji yra pavidalų judėjimas, o *visata* – dvasių karalystė, tai šio judėjimo, kaip ir kiekvieno atskiro pavidalo, esmė yra sąvoka; pastaroji yra ideali pavidalo forma, o ne tai, kas jame yra realu. Išreiškiant pavidalą, būtinumas išnyksta, nuosavas veiksmas, gyvenimas ir savijauta lieka uždaryti savyje, ir ši poezija svyruoja tarp sąvokos visuotinumo ir pavidalo apibrėžtumo, indiferentumo, ji yra nei žuvis, nei mėsa, nei poezija nei filosofija.

Pranašiškas tiesų, kurios turėtų būti filosofinės, išsakymas priklauso tikėjimui – savimonei, kuri nors pati savyje ir įžvelgia absoliučią dvasią, tačiau nesuvokia savęs kaip savimonės, o absoliučią esybę iškelia virš pažinimo, teigia anapus save suvokiančio proto, taip darė Eschenmayeris, Jacobis. – Ši nesąvokinė pranašiška *kalba* šį bei tą nuo trikojo apreiškia apie absoliučią esybę ir reikalauja, kad kiekvienas tatai privalo netarpiškai atrasti savo širdyje. Absoliučios esybės žinojimas

tampa širdies reikalu, pasirodo daugybė kalbančių įkvėptųjų, kiekvienas prabyla savo *monologu* ir kitą supranta, tiesą sakant, tik iš rankos paspaudimo ar nebylaus jausmo. Tai, ką jie sako, dažnai yra trivialūs dalykai, jeigu juos suprasime taip, kaip jie pasakyti; tik jausmas, gestas, pilna širdis turi suteikti jiems jėgą, nes patys jie nieko daugiau nepasako. – Jie varžosi vienas su kitu vaizduotės galios, ilgesingos poezijos išmone. Tačiau tiesos akivaizdoje puikybė nublanksta, ji nušliaužia atgal į save, klastingai ir pašaipiai šypsodamasi. – Klausk ne apie tiesos kriterijų, o apie to, kas tikra savaime ir sau, sąvoką, į tai sutelk savo žvilgsnį.

b. Kita forma yra ta, kad subjektyvumas metėsi į *religinį subjektyvumą*. Nusivylimas mąstymu, tiesos ieškojimu, savaime ir sau esančiu objektyvumu, nesugebėjimas suteikti sau tvirtumo ir savareikšmiškumo verčia taurią sielą pasikliauti savo jausmu ir tai, kas tvirta, rasti religijoje; šis tvirtumas, šis vidinis pasitenkinimas apskritai yra religiniai jausmai. – Šitas potraukis prie ko nors tvirta kitus nuvedė į pozityvų religingumą, į katalikybę, prietarus, stebuklus, jie siekė turėti ką nors tvirta, nes vidinis subjektyvumas viską išklibina. Jis visa sielos galia nori atsigręžti į tai, kas pozityvu, nulenkti prieš tai galvą, pulti į išoriškumo glėbį, ir suranda tam vidinę paskatą.

c. Subjektyvumas reiškia to, kas tvirta, stoką, bet kartu ir jo poreikį, todėl jis reiškiasi kaip *ilgesys*. Šis *puikios sielos* ilgesys pavaizduotas *Novalio* veikaluose. Šis subjektyvumas lieka ilgesiu, jis neprieina prie to, kas substancialu, išblėsta pats savyje ir laikosi šio požiūrio – austi ir brėžti linijas pačiame savyje; tai vidinis gyvenimas, bet kokią tiesą laikantis varginančiu dalyku. – Subjektyvumo ekstravagancija dažnai tampa pamišimu; o jeigu ji lieka mintyje, tai sukasi sūkuryje reflektuojančio sampročio, kuris savo atžvilgiu visada negatyvus.

d. Dar kita subjektyvumo forma yra savivalės, ignorancijos subjektyvumas. Ji laikosi nuomonės, kad galutinis pažinimo būdas yra netarpiškas žinojimas, *sąmonės faktas;* tai patogu. Fichte's abstrakcija ir kietas jo samprotis yra tai, kas mąs-

tymą gąsdina; tingus protas neprieštaravo, kad anas požiūris būtų išsakytas, ir atsisakė bet kokio nuoseklaus mąstymo, bet kokio konstravimo. Ši savivalė, tarsi rūkomajame, leido sau viską, ji suvokė save poetiškai, pranašiškai. Tiesa, paskui ji pasidarė blaivesnė ir proziškesnė; ji vėl ištraukė į dienos šviesą senąją logiką ir metafiziką, tik traktavo ją taip, kad tai yra sąmonės faktai. Toks yra *Friesas*. Jis siekė pagerinti grynojo proto kritiką, traktuodamas kategorijas kaip sąmonės faktus; į juos galima sudėti bet kokią medžiagą. – Pagarba filosofavimui pražuvo, nes jos prielaida yra tam tikras minčių, pagrindinių teiginių, moksliškumo reikalavimų ar bent nuomonių bendrumas. Tačiau dabar viskas buvo susieta su ypatingu subjektyvumu, kiekvienas buvo išdidus kito atžvilgiu ir jį niekino. – Su tuo susijęs vaizdinys apie savarankišką mąstymą. Tačiau negalima mąstyti už kitą, ir tai jau įrodo mąstymo savarankiškumą. Esą privalu išsigalvoti *savo*, bet kitokią atskirą nuomonę, antraip nebūsi savarankiškai mąstantis. Tačiau blogas paveikslas yra tas, kuriame menininkas parodo pats save; originalumas – tai kurti kažką visiškai visuotina. Savarankiško mąstymo užgaidas atveda į tai, kad kiekvienas kuria vulgariau už kitus.

Bouterwekas kalba apie „jėgos *virtualumą*, gyvybingumą, apie tai, kad subjektas ir objektas įžvelgiami kaip vienis, būtent kaip absoliutus virtualumas. – Šio absoliutaus virtualumo dėka mes pasisaviname bet kokią būtį ir bet kokį veiksmą, būtent amžiną, absoliučią ir gyvą vienybę, trumpai tariant, pagauname pasaulį mumyse ir save pasaulyje, ir pagauname ne sąvoka ir samprotavimu, o *netarpiškai* jėga, kuri pati sudaro mūsų esatį ir konstituoja mūsų protingą prigimtį. – Tačiau pažinti visatą, juo labiau Dievą, mirtingajam neįmanoma."[831]

Krugas parašė „Fundamentalinę filosofiją", išdėstė „*transcendentalinį* sintetizmą kaip neperskiriamą transcendentalinio realizmo ir transcendentalinio idealizmo ryšį". Šioje filosofijoje „*pateikta* pradinė sintezė to, kas realu ir kas idealu, mąstančio subjekto ir priešais jį stovinčio išorinio pasaulio"; šią

transcendentalinę sintezę mes turime „pripažinti ir teigti, bet nesiekti jos *paaiškinti.*"[832] – *Friesas* vėl sugrįžo prie Jacobio tikėjimo – netarpiškų pagrindinių proto teiginių,[833] tamsių, neišsakomų vaizdinių[834] forma.

D. SCHELLINGAS

Tačiau reikšmingiausią arba filosofiniu požiūriu vienintelį reikšmingą žingsnį pirmyn, išvedantį už Fichte's filosofijos ribų, žengė Schellingas. Jo filosofija yra aukštesnė, tikroji forma, išaugusi iš Fichte's filosofijos.

Friedrichas Wilhelmas Josephas *Schellingas* gimė 1775 m. sausio 27 d. Viurtembergo hercogystės Šorndorfo mieste, studijavo Leipcige ir Jenoje, kur jis artimiau susipažino su Fichte. Jau daug metų jis yra Vaizduojamųjų menų akademijos Miunchene sekretorius. Neįmanoma ir netinka išsamiai kalbėti apie jo *gyvenimą,* kadangi jis dar gyvena.

Schellingo filosofija pirmiausia yra perėjimas prie Dievo pažinimo; ji remiasi Kanto, o po to Fichte's filosofija. Schellingas savo filosofijos pagrindan deda Jacobio mąstymo ir būties vienybės principą, tik pradeda jį tiksliau apibrėžti.[835] Pasak jo, konkreti vienybė yra tai, kad nei baigtiniai, nei begaliniai dalykai, nei subjektyvi idėja, nei objektyvumas nėra kažkas tikra ir kad jų junginiai, susiejantys abu šiuos netikrumus, taip pat yra tik netikrumų junginiai. Konkrečią vienybę galima suprasti tik kaip vienu užmoju vykstantį procesą ir gyvą judėjimą. Toks neišskiriamumas yra vien Dieve; baigtinis dalykas, priešingai, yra toks, kuris savyje turi šį atskirtumą. Kiek toks dalykas yra kažkas tikra, jis irgi yra ši vienybė, bet tik vienoje ribotoje sferoje ir kaip tik todėl abiejų momentų atskirtume.

Savo filosofinį išsilavinimą Schellingas įgijo skaitančiosios publikos akivaizdoje. Jo filosofinių *veikalų* eilė yra ir jo filosofinio lavinimosi istorija, ji atskleidžia tai, kaip jis laipsniškai

iškilo virš Fichte's principo ir Kanto turinio, nuo kurių jis pradėjo; ši eilė yra ne suformuotų filosofijos dalių, išdėstytų paeiliui, seka, o jo lavinimosi pakopų seka. Jeigu klausime, koks yra tas galutinis veikalas, kuriame apibrėžčiausiai išdėstyta jo filosofija, tai tokio veikalo nebus galima įvardyti. Pirmieji Schellingo veikalai yra visiško Fichte's sekėjo veikalai, ir tik labai pamažu jis išsivadavo iš Fichte's formos. Šiai Aš formai būdingas tas dvireikšmiškumas, kad ji išreiškia arba absoliutų Aš, Dievą, arba mano ypatingą Aš;[836] tatai ir davė postūmį. Jo pirmas, visai mažas (4 lapai) veikalas, parašytas dar iki universiteto baigimo, vadinosi „Apie filosofijos formos galimybę" (Tiūbingenas, 1797); jame išdėstyti tik Fichte's filosofijos teiginiai. Taip pat ir kitas veikalas „Apie Aš kaip filosofijos principą, arba apie tai, kas nesąlygiška žmogaus žinojime" (Tiūbingenas, 1795) dar irgi visiškai fichtiškas, tik jame jau esama platesnio bendresnio požiūrio; Aš jame traktuojamas kaip pradinis tapatumas.[837] Tačiau rasime ir pažodžiui perimtą Fichte's principą ir traktavimą: „Tik dėl to, kad šiam Aš *pradiškai* kažkas priešinama, kad pats Aš yra teigiamas kaip daugybė (laike), yra galima, kad Aš išeitų už savo gryno teigiamumo savyje vienybės ribų ir kad jis, pavyzdžiui, daug kartų teigtų tą patį teigimą."[838]

Po to Schellingas perėjo prie gamtos filosofijos, iš Kanto gamtos metafizikos perėmė jos formas ir refleksijos apibrėžtis, tokias kaip stūmimas ir traukimas, ir, naudodamasis Kanto posakiais, nusakė ir visiškai empirinius reiškinius. Kaip tik toks požiūris dar labai būdingas jo pirmiesiems veikalams „Gamtos filosofijos idėjos", 1797, „Apie pasaulio sielą", 1798; pastarojo veikalo antrame leidime įdėti visiškai nesuderinami su šiuo kūriniu priedai. Tik vėliau, paveiktas Herderio ir Kielmeyerio veikalų, kuriuose kalbama apie jautrumą, jaudrumą ir reprodukciją, jų dėsnius, pavyzdžiui, kad kuo didesnis jautrumas, tuo mažesnis jaudrumas (Eschenmayeris dar kalba apie laipsnius ir t. t.), Schellingas nusakė gamtą minties kategorijomis (dėl minėtos įtakos jis tai padaro būdamas toks

jaunas) ir pateikė bendrus apibrėžtesnius dalyko mokslinio traktavimo mėginimus. Moralę ir valstybę jis nagrinėjo remdamasis pagrindiniais Kanto teiginiais; antai savo „Transcendentaliniame idealizme" jis seka Fichte, tačiau nenueina toliau negu Kanto veikalas „Apie amžinąją taiką".

Vėlesniuose tyrinėjimuose jis kiekvienu savo veikalu vėl viską pradėdavo iš pradžių (taigi nepateikdavo kokios nors visiškai suformuotos visumos), nes, kaip matyti, ankstesnis dalyko išdėstymas jo netenkino; ir taip jis blaškėsi tarp įvairių formų ir terminologijų. Jo veikalai – naujos formos paieškos: „Gamtos filosofijos sistemos metmenys", 1799; „Transcendentalinio idealizmo sistema", 1800; „Bruno, pokalbis apie dievišką ir gamtinį daiktų pradą", 1802; „Spekuliatyviosios fizikos žurnalas", antro tomo antras sąsiuvinis, 1801; „Naujas spekuliatyviosios fizikos žurnalas", 1802 ir vėliau. – Vienas geriausiai atliktų jo kūrinių yra jo transcendentalinė filosofija. Savo „Spekuliatyviosios fizikos žurnale" jis davė pradžią savo filosofijos kaip visumos apdorojimui. Tam tikru mastu ir šiuo atveju Schellingas dar nesąmoningai rėmėsi Fichte's konstravimo forma, tačiau šiame išdėstyme jau glūdi idėja, kad gamta, kaip ir žinojimas, taip pat yra protingumo sistema.

Todėl neverta įsileisti į detales to, kas vadinama Schellingo *filosofija,* net jeigu laikas ir leistų tai daryti. Juk ji dar nėra savo dalių požiūriu organizuota mokslinė visuma, o veikiau susideda iš keleto bendrų momentų, ir tik jie jo filosofijoje išlieka vienodi. Ši filosofija dar turi būti laikoma evoliucionuojančia, ji dar nėra prinokęs vaisius;[839] mes turime pasitenkinti jos bendrąja idėja.

Pirmiausia reikia aptarti *filosofijos poreikį apskritai.* Kartezijaus ir Spinozos filosofijoje mes matėme mąstymą ir tįsumą kaip dvi puses; Kartezijus jas suvienijo Dieve, tačiau nesuprantamu būdu; Spinoza jas irgi suvienijo Dieve, tačiau jis Dievą suprato kaip nejudančią substanciją; gamta, žmogus yra šios substancijos atmainos, ir prie šio pavadinimo sustojama. Vėliau, kaip matėme, forma buvo išplėtota, iš dalies moks-

luose, iš dalies Kanto filosofijoje. Galiausiai, Fichte's filosofijoje, forma įgijo savarankiškumą kaip subjektyvumas, ir iš jos privalo išsiskleisti visos apibrėžtys. Randasi poreikis, kad šis subjektyvumas, begalinė forma, kurią mes matome blėstant savyje ir išvirstant ironija bei savivale, būtų išlaisvinta iš savo vienašališkumo, idant būtų suvienyta su objektyvumu, substancialumu. Kitaip tariant, reikėjo, kad Spinozos substancija būtų suprasta ne kaip nejudanti, o kaip intelektinė, kaip savyje veikli forma, suvokiama pagal savo formos būtinumą; taigi ji yra tai, kas gamtą kuria, bet taip pat ir žinojimas bei pažinimas. Todėl tuo filosofija turi užsiimti. Tatai nėra nei formalus Spinozos suvienijimas, nei subjektyvi visybė, tokia kaip Fichte's, o yra visybė su begaline forma; mes matome, kad tatai iškyla Schellingo filosofijoje.

Viename iš ankstyvųjų savo veikalų Schellingas transcendentalinę filosofiją ir gamtos filosofiją vaizduoja kaip dvi mokslo puses, vėliau gamtos filosofija tampa savarankiška ir net suprantama kaip bendroji filosofija; savo filosofiją jis vadino ir gamtos filosofija.

1. Abiejų filosofijų apibrėžtį Schellingas aptaria „Transcendentalinio idealizmo sistemoje". Jeigu mes nagrinėsime jo transcendentalinio idealizmo sistemą, tai pirmiausia pastebėsime, kad jos pradžios taškas yra Fichte's filosofija; Schellingas save laikė Fichte's sekėju. „Bet koks žinojimas pagrįstas to, kas objektyvu, ir to, kas subjektyvu, atitikimu." Bendra prasme su tuo sutinkama, tai yra sąvokos ir realybės vienybė. Absoliuti vienybė, kurioje egzistuojantis dalykas nesiskiria nuo sąvokos, ši išbaigta idėja yra absoliutas, ir tai yra Dievas; visa kita savyje turi tam tikrą objektyvumo ir subjektyvumo neatitikimo momentą. „To, kas mūsų žinojime objektyvu, visumą mes galime pavadinti gamta, o visuma to, kas subjektyvu, vadinama Aš arba intelektu."[840] Šios dvi pusės savaime yra tapačios ir postuluojamos kaip tokios. Gamtos santykį su intelektu jis apibūdina šitaip: „Jeigu bet koks žinojimas turi du polius, kurie savitarpiškai remiasi vienas kitu ir vienas ki-

to reikalauja, tai turi būti du *pagrindiniai mokslai* ir turi būti neįmanoma, kad, išeidamas iš vieno poliaus, nebūtum stumiamas prie kito."[841] Taip gamta gena save prie dvasios, dvasia – prie gamtos. Kiekvienas polius gali būti padarytas pirmuoju, ir abi galimybės turi įvykti; ir Aš, ir gamta turi būti padaryti tuo, kas pirma.

a. „Jeigu pirmuoju dalyku padaroma tai, kas objektyvu",[842] tai mes pradedame nuo gamtos mokslų; ir būtina bet kokio *gamtos mokslo* tendencija, jo tikslas yra „iš gamtos ateiti į intelektą. Tatai yra siekimas įdiegti teoriją į gamtos reiškinius. Aukščiausias gamtos mokslo ištobulinimas būtų visiškas visų gamtos dėsnių sudvasinimas, jų pavertimas kontempliacijos ir mąstymo dėsniais. Reiškiniai (tai, kas materialu) turi visiškai išnykti, likti turi tik dėsniai (tai, kas formalu). Todėl ir atsitinka taip, kad juo labiau pačioje gamtoje prasikala tai, kas dėsninga, juo labiau nebelieka dangalų, patys reiškiniai tampa dvasingesni ir galiausiai išnyksta. – Išbaigta gamtos teorija būtų ta, kuri visą gamtą paverstų kokiu nors intelektu. – Negyvi ir nesąmoningi gamtos produktai yra tik nepasisekę gamtos bandymai reflektuoti pačią save, o vadinamoji negyvoji gamta apskritai yra nebrandus intelektas", sustingęs, suakmenėjęs intelektas; tokia gamta yra tik savaime, ir tokia ji lieka išoriškume. „Todėl jos reiškiniuose jau prasišviečia", kad ir dar nesąmoningai, „intelektinis jų pobūdis. – Aukščiausią savo tikslą pačiai tapti savo objektu gamta" (vietoj gamtos reikėtų sakyti gamtos sąvoka, jos idėja) „pasiekia tik aukščiausia ir galutine refleksija, kuri yra ne kas kita kaip žmogus arba, bendriau kalbant, tai, ką mes vadiname protu, per kurį gamta pirmiausia visiškai sugrįžta į save pačią ir jo dėka tampa akivaizdu, kad gamta pradiškai yra tapati tam, kas mumyse pažįstama kaip intelektiška ir sąmoninga. – Šios tendencijos padaryti gamtą intelektine dėka gamtos mokslas tampa *gamtos filosofija*."[843] Intelektinis gamtos pobūdis čia nusakomas kaip mokslo poreikis.

Toliau reikia pasakyti, kad naujaisiais laikais Schellingas

tapo gamtos filosofijos pradininku; ji nėra naujas mokslas, mes turėjome jį visuomet, pavyzdžiui, Aristotelis ir t. t. Anglų filosofija irgi yra tik pagavimas mintimis to, kas gamtiška; gamtos jėgos, dėsniai yra pagrindinės apibrėžtys. Fizikos ir gamtos filosofijos prieštara nėra prieštara tarp gamtos nemąstymo ir jos mąstymo. Tačiau mintys fizikoje yra tik formalios sampročio mintys; smulkesnis turinys, medžiaga, negali būti apibrėžtas pačiomis mintimis, jis turi būti įgyjamas iš patyrimo. Tik konkreti mintis turi savyje savo apibrėžtį, turinį; tik išorinis reiškinio pobūdis priklauso juslėms. Fizikai nežino, kad jie mąsto, kaip kad anas anglas, kuris apsidžiaugė sužinojęs, kad jis kalba proza. – Schellingo nuopelnas ne tas, kad jis įnešė mintį į gamtos supratimą, o tas, kad jis pakeitė gamtos mąstymo kategorijas; jis į gamtą įnešė sąvokas, proto formas, kaip antai samprotavimo forma magnetizme. Jis ne tik nurodė šių formų buvimą, bet ir mėgino gamtą konstruoti, išskleisti ją remdamasis tokiu principu.

b. Antra yra kita apibrėžtis: „Arba tai, kas subjektyvu, padaroma pirmuoju dalyku." Šiuo atveju „uždavinys yra toks: kaip prie šio subjektyvumo prisideda tai, kas objektyvu?" Šis uždavinys priklauso tikrajai *transcendentalinei filosofijai*. „Remtis tuo, kas subjektyvu, kaip pirmu ir absoliučiu dalyku, ir iš to kildinti tai, kas objektyvu" – tai yra priešingas kelias; jo nagrinėjimas yra transcendentalinės filosofijos turinys, „kitas būtinas pagrindinis filosofijos mokslas".[844] Transcendentalinės filosofijos organas yra tai, kas subjektyvu, vidinio veikimo produkavimas. Produkavimas ir šio produkavimo refleksija, tai, kas nesąmoninga, ir tai, kas sąmoninga, viename akte, yra estetinis vaizduotės galios aktas.[845]

α. *Aš*, kaip transcendentalinės filosofijos (taip tada jis ją pavadino) pagrindo, atžvilgiu Schellingas elgiasi taip pat, kaip ir Fichte. Jis pradeda nuo žinojimo fakto, žinojimo principo, žinojimo, „kuriame turinį sąlygoja forma, o formą – turinys"; formaliai tai yra A = A. Tačiau ar A yra? Aš yra „taškas, kuriame subjektas ir objektas yra netarpiškai viena"; ir tai yra *savi-*

monės aktas. Ką visame tame reiškia išorinis objektas? Tai klausimas, į kurį turi būti atsakyta tik tolesniame svarstyme. Iš pradžių reikia laikytis tik Aš sąvokos. „Aš sąvoka, t. y. aktas, dėl kurio mąstymas apskritai tampa savo objektu, ir pats Aš (objektas) yra absoliučiai viēna, už šio akto ribų Aš yra niekas."[846] Tai aktas, kuriuo mąstymas daro save tuo, kas objektyvu, ir kuriame Aš teigiamas kaip atitinkantis tai, kas objektyvu, atitinkantis mintį. Ir iš šios pozicijos turėtų būti parodyta tai, kas objektyvu, kaip Aš tokį objektyvumą pasiekia.

„Aš, kaip grynas aktas, kaip grynas veiksmas, pačiame žinojime nėra objektyvus, nes jis yra bet kokio žinojimo principas. Kad jis taptų žinojimo objektu, tas žinojimas turi įvykti visiškai skirtingu nuo įprasto žinojimo būdu." Netarpiška šio tapatumo sąmonė yra įžvalga, tačiau vidujiškai ji tampa *„intelektualiąja įžvalga"*; ji „yra žinojimas, kuris yra savo objekto produkavimas; juslinė įžvalga reiškiasi tuo, kad pati įžvalga skiriasi nuo to, kas įžvelgiama. Intelektualioji įžvalga yra bet kokio transcendentalinio mąstymo organas", grynosios savimonės aktas apskritai; „Aš yra ne kas kita kaip pats sau objektu tampantis produkavimas".[847] – Schellingas, viena vertus, remiasi Fichte's filosofija, tačiau, antra vertus, jis, kaip ir Jacobis, principu padaro netarpišką žinojimą – intelektinę įžvalgą, kurią turi turėti žmogus, ir ypač filosofas. Šios intelektinės įžvalgos turinys, kuris joje tampa objektu, yra taip pat absoliutas, Dievas, esamybė savaime ir sau, bet kaip konkretus, save savyje įtarpinantis, išreikštas kaip absoliuti subjektyvumo ir objektyvumo vienybė arba kaip absoliutus subjektyvumo ir objektyvumo indiferentumas.

Taigi Schellingo filosofija duoda pradžią netarpiškam žinojimui, intelektualiajai įžvalgai; tačiau kitas dalykas yra tas, kad jos turinys jau nebėra tai, kas neapibrėžta, esmės esmė, o yra absoliutas kaip tai, kas konkretu. O kas yra intelektualiosios įžvalgos forma, apie tai jau buvo kalbėta; tai patogiausia maniera – pažinimą grįsti tuo, kas kam šauna į galvą. Tačiau netarpiškas Dievo kaip dvasinės esybės žinojimas galioja tik

krikščioniškoms tautoms, o ne kitiems, kitų tautų sąmonėje jo nėra. Dar labiau atsitiktinis šis netarpiškas žinojimas pasirodo kaip intelektualioji konkretybės įžvalga, tiksliau – kaip subjektyvumo ir objektyvumo tapatumas. Jeigu filosofijos prielaida yra ta, kad individai turi netarpišką subjektyvumo ir objektyvumo tapatumo įžvalgą, tai filosofija individuose reiškiasi kaip meno talentas, genijus, kaip toks dalykas, kuris būdingas tik laimės kūdikiams. Tačiau filosofija savo prigimties požiūriu geba būti visuotinė; juk jos dirva yra mąstymas, kurio dėka žmogus ir yra žmogumi. Taigi principas yra visiškai visuotinis; tačiau jeigu reikalaujama apibrėžtos įžvalgos, apibrėžtos sąmonės, kaip antai subjektyvumo ir objektyvumo tapatumo sąmonė ar įžvalga, – tatai jau yra apibrėžto, ypatingo mąstymo reikalavimas.

Tačiau šia absoliuto kaip konkretaus dalyko žinojimo forma, tiksliau – subjektyvumo ir objektyvumo vienybės forma, filosofija atsiskiria nuo vaizdinio, įprastos įsivaizduojančios sąmonės ir jos refleksijos būdo. Jau Kanto filosofijoje (jos painiame idealizme) padaryta šio atskyrimo nuo įprasto sąmonės būdo pradžia. Tik išvada, kad absoliutas negali būti pažintas, yra bendro pobūdžio, padaroma *utiliter,* todėl filosofavimas čia nereikalingas. Ir dar labiau įprasta sąmonė atsiskiria nuo filosofijos Fichte's filosofijos atveju. Fichte's Aš nėra vien empirinės sąmonės Aš; privalo būti pažintos, žinomos ir tokios visuotinės minties apibrėžtys, su kuriomis įprasta sąmonė nesusiduria. Tačiau labiausiai filosofija atsiskyrė nuo įprastos įsivaizduojančios sąmonės pasirodžius Schellingo filosofijai. Nors Fichte'i ir būdingas populiarumo siekimas, ir ypač vėlesni jo veikalai parašyti turint tokį tikslą, pavyzdžiui, jo mėginimas „*priversti* skaitytojus suprasti", tačiau šio populiarumo jis neįgijo. Dar mažiau populiarumo įgijo Schellingas, nes konkretybė savo prigimtimi yra kaip tik spekuliatyvi. Konkretus turinys – Dievas, gyvenimas arba tai, kokią ypatingą formą tas turinys įgyja – yra veikiau įprastos sąmonės turinys; tačiau sunkumas čia yra tas, kad tai, kas glūdi konkretybėje, yra mąstoma, kad mintys tampa konkrečios, o išskirtos

apibrėžtys mąstomos. Išskirti mintis, apibrėžti jas viena kitos atžvilgiu – tai yra sampročio požiūris, o filosofavimo reikalavimas – sujungti šias išskirtas mintis. Šiaip ar taip, prigimtinės sąmonės objektas yra konkretybė, tačiau samprotis skaldo, išskiria, tvirtai laikosi baigtinių minties apibrėžčių; labai sunku po to rasti vienybę ir ją išlaikyti. Begalinumas ir baigtinumas, priežastis ir padarinys, pozityvumas ir negatyvumas visada matomi kaip tarpusavyje atskirti; mąstymas pradeda nuo to. Kadangi tai yra reflektuojančios sąmonės sritis, tai tuo galėjo užsiimti senoji metafizikuojanti sąmonė; tačiau spekuliatyvumo reikalas – turėti prieš akis šią prieštarą ir ją išspręsti.

Čia Schellingo filosofijoje vėl pasirodė spekuliatyvi forma, ir taip filosofija vėl tapo savita: filosofijos principas – mąstymas, mąstymas pats savaime, protingas mąstymas – įgijo mąstymo formą. Taigi Schellingo filosofijoje svarbiausiu dalyku vėl tapo turinys, tuo tarpu Kanto filosofijos dėmesys pirmiausia buvo nukreiptas į būtinumą tyrinėti žinojimą, pažinimą, ir kaip tik subjektyvų pažinimą; atrodė pagrįsta, kad iš pradžių turi būti tiriamas pats instrumentas, pažinimas. Esama istorijos, kurioje pasakojama apie σχολαστικός, nenorėjusį lįsti į vandenį, kol dar neišmoko plaukti. Tirti pažinimą reiškia pažinimą pažinti; tačiau kaip pažinti nepažįstant – neįmanoma suprasti. – Toks apskritai yra Schellingo filosofijos požiūris.

Schellingas remiasi Fichte's filosofija, ir šis santykis išreikštas taip: Aš yra kartu Aš = Aš, sau Aš esu savimonė; taigi Aš esu subjektas-objektas. „Mokslas negali remtis jokiu objektyviu dalyku", jis turi remtis ne-objektiniu dalyku, kuris pats sau tampa objektu" kaip „pradinis dvilypumas".[848] Aš esu sau objektas; jų abiejų santykis, Aš kaip subjektas ir Aš kaip objektas, yra tiktai Aš, taigi Aš yra tik ši abiejų vienybė, tai yra subjektas-objektas. Savimonėje aš esu pats sau objektyvumas, čia nėra to, kas skiriasi nuo manęs; skirtybės yra netarpiškai tapačios, ir priešais šią savimonę dar nieko nėra. – „Idealizmas yra objektyvaus pasaulio atsiradimo iš vidinio dvasinės veiklos principo mechanizmas."[849]

β. Kadangi dabar pasirodo ir yra suvokiamas subjekto ir objekto skirtumas, tai atsiranda Aš santykis su savo kìta;[850] tai yra antras Fichte's teiginys. Tolesnė analizė yra Aš apribojimas savimi pačiu. Aš priešina save sau; Aš yra ne-Aš, kadangi jis teigia save kaip sąlygotą. Tatai yra begalinis postūmis; juk šitas sąlygotumas yra pats Aš. α. „Aš yra kaip Aš neribotas", jis yra tikras „tik kiek jis yra ribotas", sieja save su ne-Aš. Tik taip egzistuoja *sąmonė;* savimonė yra tuščia apibrėžtis. Per savo paties įžvalgą Aš tampa sau baigtinis. „Šį prieštaravimą galima išspręsti tik tuo būdu, kad Aš šiame baigtinume tampa sau begalinis, t. y. įžvelgia save kaip begalinį tapsmą." Aš santykis su savimi ir su begaliniu postūmiu yra neperskiriami. – β. „Aš yra tik ribotas, nes jis" išeina už savo ribų, „yra neribotas"; taigi ši riba yra būtina. Šis akivaizdus prieštaravimas išlieka, nors Aš visuomet apriboja ne-Aš. – „Abi veiklos – į begalybę nueinanti, apribojama, reali, objektyvi veikla ir apribojanti, ideali veikla – savitarpiškai taria esant viena kitą. Idealizmas reflektuoja tik vieną veiklą, realizmas – tik kitą, o transcendentalinis idealizmas – abi."[851] Tai susipainiojimas abstrakcijose.

γ. „Nei apribojančia, nei apribojama savo veikla Aš neprieina prie savimonės. Taigi esama *trečios,* iš abiejų pirmųjų susidedančios veiklos, kurios dėka atsiranda savimonės Aš." Šis visada esamas išskyrimas įveikiamas tik trečiojoje veikloje, kuri yra *„plevenanti* tarp abiejų" priešybių – „priešingų krypčių kova".[852] Tai tik esminis santykis, reliatyvus tapatumas; skirtumas jame visada išlieka. Šią trečiąją veiklą reikia iškelti. „Šita kova gali būti suvienyta ne vienu vieninteliu veiksmu, o tik begaline veiksmų eile."[853] Tokių priešingų krypčių – Aš krypties į save ir į išorę – kovos sprendimas yra tariamas, nes jis sprendžiamas begaliniu progresu. Kad jis būtų užbaigtas, turėtų būti iki smulkmenų pavaizduota visa vidinė ir išorinė gamta. Tačiau filosofija gali pateikti tik svarbiausius tarpsnius. „Jeigu mes galėtume pavaizduoti visas tarpines pojūčio grandis, tatai mus turėtų atvesti į visų kokybių gamtoje dedukciją,

o tai neįmanoma."[854] Ši trečioji veikla, kuri savyje netarpiškai turi suvienijimą, yra mąstymas, kuriame jau glūdi ypatingumas. Tatai yra Kanto intuityvus samprotis arba intelektinė įžvalga, įžvelgiantis intelektas. Šią trečiąją veiklą, kuri yra absoliuti prieštaravimų vienybė, Schellingas ir vadina intelektualiąja įžvalga.

c. Aš čia nėra vienpusiškas kìta atžvilgiu: jis yra to, kas nesąmoninga, ir to, kas sąmoninga, tapatumas, tačiau ne toks, kurio pagrindas glūdi pačiame Aš.[855] Šis Aš turi būti absoliutus principas: „Visa filosofija remiasi vienu principu, kuris kaip tai, kas absoliučiai tapatu, yra ne-objektyvus." Juk jeigu jis objektyvus, tai kartu jame teigiamas atskyrimas, ir tada prieš jį stovi kažkas kita. Tačiau principas yra šios prieštaros sprendimas; savaime ir sau jis yra ne-objektyvus. „Kaip toks principas privalo būti iššauktas sąmonėje ir suprastas, o tai yra būtina, jeigu jis yra visos filosofijos supratimo sąlyga? Nereikia jokio įrodymo, kad jis sąvokomis negali būti nei suprastas, nei atvaizduotas." Sąvoka Schellingas vadina bendrą kategoriją; tačiau iš tiesų sąvoka yra konkretus, savyje begalinis mąstymas. „Taigi nelieka nieko kita, tik pavaizduoti jį kokioje nors netarpiškoje įžvalgoje. Jeigu būtų tokia įžvalga, kurios objektas būtų tai, kas absoliučiai tapatu, kas savaime nėra nei subjektyvu, nei objektyvu, ir jeigu tokios įžvalgos atveju, kuri" tačiau „gali būti tik intelektuali, būtų remiamasi netarpišku *patyrimu*", tai kiltų klausimas: „Kaip būtų galima šią įžvalgą padaryti vėl objektyvią, t. y. kaip būtų galima atsikratyti abejonės, kad ji nėra pagrįsta subjektyviu apsigavimu, jeigu nebūtų visuotinio, visų žmonių pripažinto anos įžvalgos objektyvumo?" Taigi šis intelektualus principas savaime turėtų būti duotas tam tikrame patyrime, kad juo būtų galima remtis. „Intelektualiosios įžvalgos objektyvumas yra *menas*. Tik meno kūrinys man atspindi tai, ko neatspindi niekas kitas, aną absoliutų tapatumą, kuris išsiskyrė net pačiame Aš."[856] Tapatumo objektyvumas ir objektyvumo žinojimas yra menas; toje pačioje įžvalgoje Aš yra ir paties savęs įsisąmonintas, ir ne-

sąmoningas.[857] Ši objektyvia tapusi įžvalga yra objektyvi juslinė įžvalga; kitas objektyvumas yra sąvoka, numatytas būtinumas.

Abu pagrindiniai momentai yra vienašališki. Kaip principo reikalaujama intelektualiosios įžvalgos; jeigu subjektas nori filosofuoti, jis turi elgtis kaip intelektualioji įžvalga. Subjektas neturi nugrimzti į refleksiją, nes tai yra sampročio apibrėžtis. Taip pat ir jusliniame suvokime pačiame sau glūdi tai, kas išskiria, jis nėra intelektualus. Taigi reikia tarti esant principą ir filosofijos turiniui, ir subjektyviam filosofavimui; todėl reikalaujama eiti intelektualaus įžvelgimo keliu. Tačiau, antra vertus, šis principas turi būti ir patvirtintas; tai įvyksta meno kūrinyje. Šis yra aukščiausias proto objektyvavimo būdas, nes čia juslinis vaizdinys susijungia su intelektualumu; juslinė esatis tada yra tik dvasiškumo išraiška. Aukščiausias objektyvumas, kurį pasiekia Aš, subjektas, aukščiausias objektyvumo ir subjektyvumo tapatumas yra tai, ką Schellingas vadina *vaizduotės galia;* objektas, jo intelektinė įžvalga, yra menas. Taigi menas suprantamas kaip vidujiškiausias ir aukščiausias dalykas, kuris kuria ir tai, kas intelektualu, ir tai, kas realu, o filosofavimas įsivaizduojamas kaip šis meno *genialumas.* – Tačiau menas ir vaizduotės galia nėra aukščiausias dalykas. Juk idėja, dvasia negali būti teisingai išreikšta tuo būdu, kuriuo menas išreiškia savo idėją. Pastarasis būdas visada yra įžvalga; ir dėl šios egzistencijos formos, šio juslinio būdo meno kūrinys negali atitikti dvasios. Kadangi kaip galutinis taškas nurodoma vaizduotės galia, menas, tai pats šis taškas subjekte yra šalutinis požiūris; taigi pats šis taškas nėra anas absoliutus subjektyvumo ir objektyvumo tapatumas.

Protingas spekuliatyvus mąstymas kaip reikalavimas glūdi subjektyviame mąstyme. Todėl galima pasakyti vien tai: tu neturi intelektualiosios įžvalgos, jeigu ji tau atrodo klaidinga. Intelektualioji įžvalga yra Fichte's vaizduotės galia, plevenimas tarp abiejų krypčių; taigi atpuola reikalas kažką įrodinėti, padaryti suprantamu dalyku. Tiesiai reikalaujama teisingo

supratimo. – Antroji dalyko pusė yra ta, kad idėja, kadangi ji nusakoma kaip principas, asertoriškai pateikiama kaip pradas. Absoliutas yra absoliutus subjektyvumo ir objektyvumo tapatumas, absoliutus realumo ir idealumo, formos ir esmės, visuotinumo ir ypatingumo indiferentumas; dviejų priešybių tapatume nėra nei vienos, nei kitos. Tačiau tai nėra abstrakti, tuščia, sausa vienybė. Tada tai būtų loginis tapatumas, klasifikavimas pagal bendrus požymius, tačiau skirtumas tada liktų už jų. Tapatumas yra konkretus, jis yra ir subjektyvumas, ir objektyvumas; šie glūdi tapatume kaip įveikti, idealūs. Šis tapatumas lengvai gali būti pasiekiamas vaizdiniui. Pavyzdžiui, vaizdinys yra subjektyvus, kartu jis turi apibrėžtą turinį to, kas už jo išeina; nepaisant to, vaizdinys yra paprastas, tai yra vienas aktas, viena vienybė. – Schellingo filosofijos trūkumas yra tas, kad joje iškeliamas subjektyvumo ir objektyvumo indiferentumo taškas, kad šis tapatumas laikomas absoliučiu, visai neįrodinėjant, kad tai yra tiesa. Schellingas dažnai naudojasi Spinozos dėstymo forma, jis formuluoja aksiomas. Kai filosofuojama, tai norima, kad būtų įrodoma, kad yra kaip tik taip. Tačiau kai pradedama nuo intelektualiosios įžvalgos, mes turime reikalą su orakulo apreiškimu, su kuriuo privalu sutikti, nes čia keliamas reikalavimas, kad dalykas būtų intelektualiai įžvelgtas.

Abu šie keliai apskritai išreikšti labai apibrėžtai. Vienas kelias yra gamtos privedimas prie subjekto, antras – Aš privedimas prie objekto. Tačiau tikrasis privedimas galėtų būti atliktas tik loginiu būdu, nes logikoje esama grynos minties. Bet loginis nagrinėjimas yra tai, prie ko Schellingas savo dėstyme, savo dalyko plėtotėje nepriėjo. Tikras įrodymas, kad subjektyvumo ir objektyvumo tapatumas yra tikras, veikiau galėjo būti pasiektas tik taip, kad kiekvienas iš jų būtų ištirtas pats sau jo loginėse, t. y. savo esminėse apibrėžtyse; tada turėtų būti nustatyta, kad subjektyvumo prigimtis yra ta, jog jis save turi paversti objektyvumu, o objektyvumo prigimtis – jog jis neturi pasilikti toks, o turi pasidaryti subjektyvus. Ir

paties baigtinumo atžvilgiu turi būti atskleista, kad jis savyje slepia prieštaravimą ir save paverčia begalinumu; taigi taip mes turėtume baigtinumo ir begalinumo vienybę. Taip elgiantis ana vienybė būtų ne postuluojama, o, remiantis pačiomis priešybėmis, parodoma, kad jų tiesa yra jų vienybė ir kad pati sau kiekviena iš jų yra vienašališka, taigi kad jų skirtumas apsiverčia, pavirsta šia vienybe, nors samprotis mano, kad skirtybės – tai kažkas tvirta. Tada mąstančio nagrinėjimo rezultatas būtų tas, kad kiekviena pusė pati save paverčia savo priešybe ir kad tik abiejų tapatumas yra tiesa. Beje, samprotis tokius virtimus vadina sofistika, fokusu, apgaule ir t. t. Kaip rezultatas, šis tapatumas, žinoma, būtų, pasak Jacobio, tai, kas sąlygota, kas sukurta. Tačiau reikia pasakyti, kad šiam vystymuisi kaip rezultatui būdingas vienašališkumas, dėl to pats šis tarpiškumas vėl turi būti įveiktas ir suprastas kaip netarpiškas; tai yra procesas, kuris kartu savyje yra tarpiškas. Matyt, Schellingas apskritai dalyką įsivaizdavo kaip tik taip, tačiau neišdėstė jo apibrėžtu loginiu būdu; jam tatai yra netarpiška tiesa.

Tai Schellingo filosofijoje yra pagrindinis keblumas. Be to, šią filosofiją kiti klaidingai suprato ir padarė ją lėkštą. Nesunku parodyti, kad subjektyvumas ir objektyvumas yra skirtingi. Jeigu jie nebūtų išskirti, tai su jais nebūtų kas veikti, kaip kad su A = A; tačiau priešpriešinti jie yra kaip vienis. Bet kuriame baigtinume esama tapatumo, ir tik jis yra tikras; tačiau nors baigtinumas yra šis tapatumas, jis taip pat yra subjektyvumo ir objektyvumo, sąvokos ir realybės neatitikimas – tai ir yra baigtinumas. – Šiam Schellingo principui trūksta formos, įrodymo; jis yra tik iškeltas.

2. Tolesniuose dėstymuose iškyla taip pat ir įrodymo poreikis; tačiau dėl kartą pasirinktos dėstymo manieros įrodymas tėra reflektavimas, ir visa tai lieka formalu. Turėdamas savo dėstyme poreikį pradėti nuo absoliuto, kaip *objektyvumo ir subjektyvumo tapatumo,* idėjos, Schellingas mėgina šią idėją įrodyti ir daro tai kaip tik „Naujame spekuliatyviosios fizikos

žurnale". Tačiau šis įrodymas realizuojamas labai formaliai: iš tikrųjų visada postuluojama tai, kas privalo būti įrodyta. Jau į aksiomą iš anksto įjungiamas pagrindinis, įrodymo reikalaujantis dalykas, ir taip viskas jau padaryta. Pavyzdžiui: „Absoliuto vidujiškumas arba jo esmė gali būti mąstoma tik kaip absoliutus, visiškai grynas ir nesudrumstas tapatumas. – Juk absoliutas yra tik absoliutus, ir tai, kas jame mąstoma, yra būtina ir visada tas pat, taigi būtina ir visada absoliutu. Jeigu absoliuto idėja būtų visuotinė sąvoka" (vaizdinys), „tatai nesukliudytų tam, kad jame, nepaisant šios absoliutumo vienybės, susidurtume su skirtumu. Juk patys skirtingiausi daiktai sąvokoje vis dėlto visada viēna ir tapatu, pavyzdžiui, stačiakampis, daugiakampis ir apskritimas yra figūros. Visų daiktų skirtumo, esant visiškai jų vienybei sąvokoje, galimybė glūdi tame būde, kuriuo ypatingybė juose susieta su visuotinybe. Absoliute tatai visiškai atpuola, nes pačiai jo idėjai priklauso tai, kad ypatingybė jame yra ir visuotinybė, visuotinybė – ir ypatingybė ir kad, toliau, dėl šios vienybės forma ir esmė jame yra viēna. Absoliuto atžvilgiu iš viso to netarpiškai išplaukia, kad jis yra absoliutus, taip pat absoliutus yra bet kokio skirtumo pašalinimas iš jo esmės."[858]

Anas tapatumas taip pat yra apibūdintas ir kitoje knygoje – kaip absoliutus objektyvumo ir subjektyvumo indiferentumas, todėl jame abu jie įgyja savo tikrą apibrėžtį. Tačiau indiferentumo terminas yra dvireikšmis; tai abejingumas abiejų atžvilgiu; taip susidaro regimybė, tarsi indiferentumo realizavimas, dėl kurio jis yra konkretus, nėra svarbus. Schellingas taip pat kalba apie esmės ir formos, begalinumo ir baigtinumo, pozityvumo ir negatyvumo tapatumą. Galima naudoti visas tas priešpriešas, bet jos yra tik abstrakčios ir siejasi su skirtingomis pačios loginės idėjos vystymosi pakopomis. Schellingas remiasi šuo absoliučiu tapatumu; išsamų jo filosofijos išdėstymą randame „Spekuliatyviosios fizikos žurnale". Čia jis, kaip ir Spinoza, taiko *geometrinį metodą:* pateikiamos aksiomos, po to teiginiai, kurie įrodo, tada išvestiniai tei-

giniai. Tačiau šis metodas visiškai nepritaikomas filosofijai. Schellingas šiuo atveju taria esant tam tikras skirtumo formas, kurias jis vadina *laipsniais* ir perėmė iš jas nustačiusio Eschenmayerio;[859] tai gatavos skirtybės, kurias Schellingas taiko.

a. Pirmiausia Schellingas vėl atgaivino Spinozos substanciją, paprastą absoliučią esmę,[860] ir transcendentaliniam idealizmui vėl suteikė absoliutaus idealizmo reikšmę,[861] tačiau atgaivino taip, kad ši esmė pati savaime netarpiškai yra absoliuti forma arba *absoliutus pažinimas,* įsisąmoninta esmė – kaip kad Spinozos filosofijoje esmė turėjo formą to, kas objektiška arba mąstoma. Spekuliatyvi filosofija šiame tvirtinime yra, tačiau yra jame ne pačiame sau, o kaip grynoji jo organizacija; pažinimas yra *absoliute.*[862] Ši esmės ir formos vienybė yra absoliutas arba, jeigu mes esmę traktuosime kaip visuotinybę, o formą – kaip ypatingybę, tai bus visuotinybės ir ypatingybės arba būties ir pažinimo absoliuti vienybė. Forma, traktuojama pati sau, yra ypatingybė arba skirtumo (subjektyvumo) pasirodymas. Tačiau skirtybės, subjektas ir objektas arba visuotinybė ir ypatingybė, yra tik idealios priešybės; absoliute jos yra tiesiog viēna. Kad būtų pagauta ši vienybė, forma turi būti suprantama mąstymo arba įsisąmoninto pažinimo prasme. Ši forma arba pažinimas kaip ši vienybė yra įžvalga, kuri absoliučiai tapatina mąstymą ir būtį bei, kadangi ji absoliutą išreiškia formaliai, kartu tampa savo esmės, savo būties išraiška.[863] – Ši įžvalga yra intelektuali, nes ji yra proto įžvalga ir kaip pažinimas kartu yra absoliučiai viēna su pažinimo objektu.

Kaip Fichte pradeda nuo A = A, taip ir Schellingas; kitaip tariant, jis pradeda nuo absoliučios įžvalgos, išreikštos kaip teiginys arba definicija, kad *„protas* yra *absoliutus subjekto ir objekto indiferentumas",* todėl jis nėra nei vienas, nei kitas, jame visiškai išnyksta ši, kaip ir bet kuri kita, priešpriešа. Ši netarpiška intelektualioji įžvalga arba ši absoliuto definicija šitaip iš anksto postuluojama – tai reikalavimas, kad kiekvienas, kuris nori filosofuoti, turėtų šią įžvalgą.[864] Kas neturi

vaizduotės galios ir neįsivaizduoja šios *vienybės*, tam trūksta filosofijos organo.[865] – Ši įžvalga pati yra pažinimas, tačiau ji dar nėra tai, kas pažinta; ji yra tai, kas neįtarpinta, ko reikalaujama. Kaip tokį netarpišką dalyką, ją tiesiog reikia turėti; tačiau tai, ką galima turėti, taip pat galima ir neturėti. – Todėl šis netarpiškas reikalavimas daro įspūdį, tarsi Schellingo filosofijos sąlyga yra nuosavas talentas, genijus arba ypatinga sielos būsena, apskritai kažkas atsitiktina. Juk tai, kas netarpiška, įžvelgta, savo forma yra kažkas esama arba atsitiktina, o ne tai, kas būtina; ir kas tokių dalykų nesupranta, tas kaip tik turi manyti, kad jis tokios įžvalgos neturi; arba, kad tai suprastų, jis turi stengtis intelektualiąją įžvalgą įgyti. Bet ar aš ją turiu, ar neturiu, – to aš negaliu žinoti, nes spręsti apie ją iš to, kad aš ją suprantu, neįmanoma: juk aš galiu vien manyti, kad ją suprantu.

Tai, kad intelektualioji įžvalga arba proto sąvoka yra prielaida, kurios būtinumas nėra atskleistas, yra tas trūkumas, dėl kurio ji įgyja šį pavidalą. Atrodo, Schellingui ir Platonui bei neoplatonikams bendra tai, kad jie žinojimą supranta kaip vidinę amžinų idėjų įžvalgą, kurioje pažinimas tiesiogiai ir netarpiškai glūdi absoliute. Tačiau Platonas apie šią sielos įžvalgą kalba kaip apie tokią, kurioje siela yra išsivadavusi iš bet kokio baigtinio empirinio ar reflektuojančio pažinimo, o neoplatonikai kalba apie mąstymo ekstazę, kurioje pažinimas yra netarpiškas absoliuto pažinimas, tuo tarpu šiuo atveju svarbu pastebėti esminį skirtumą: su Platono visuotinybės pažinimu arba su jo intelektualumu, kuriame bet kokia prieštara save įveikia kaip reali, – su šiuo pažinimu susijungia dialektika, t. y. sąvoka pagaunamas šių prieštarų įveikos būtinumas. Taigi Platonas pradeda nuo vienybės; priešybės įveikiamos tuo būdu, kad jis taria esant judėjimą, kuriame jos save įveikia. Patį absoliutą reikia suvokti kaip šį savęs įveikimo judėjimą; tada tai yra tikras pažinimas ir absoliuto pažinimas.

α. Šį absoliutą Schellingas apibrėžia kaip absoliutų tapatumą arba indiferentumą, A = A,[866] – subjektyvumo ir objekty-

vumo, baigtinumo ir begalinumo tapatumą atsitiktinai tai viena, tai kita priešpriešos forma. Ši idėja neturi dialektikos kaip tokios, kuria šios priešybės pačios save apibrėžtų perėjimui į vienybę, ji tėra intelektualioji įžvalga jos patvirtinimui, kaip kad ėjimas pirmyn irgi yra ne imanentinis spekuliatyvios idėjos plėtojimas, jis vyksta išorinės refleksijos būdu. – „Tarp subjekto ir objekto neįmanomas kitoks skirtumas, o tik *kiekybinis skirtumas.* Juk joks kokybinis jų abiejų skirtumas nėra mąstomas", tik dydžio skirtumas. Taigi šiame absoliute pasirodo *prieštara,* bet ji apibrėžiama tik kaip reliatyvi ir kiekybinė, arba neesminė[867] (nors ją veikiau reikėtų suprasti ir parodyti kaip kokybinę, kaip skirtumą, kuris save įveikia), todėl kiekviena pusė yra *reliatyvi visybė,*[868] ir nors vienoje pusėje *nusveria* vienas faktorius, kitoje – kitas faktorius, A = B, tačiau abi lieka absoliutus tapatumas.[869] – Tatai nepakankama, esama dar kitų apibrėžčių; šiaip ar taip, skirtumas yra kokybinis, tačiau jis nėra absoliuti apibrėžtis. Kiekybinis nevienodumas nėra tikras skirtumas, tai tėra visiškai išorinis santykis. Objektyvumo ar subjektyvumo persvara irgi nėra jokia minties apibrėžtis, o tik juslinė apibrėžtis.

Šis kiekybinis skirtumas yra forma *actu.* Absoliutas yra subjektyvumo ir objektyvumo *kiekybinis indiferentumas,* kai turimas galvoje skirtumo teigimas.[870] „Absoliutaus tapatumo atžvilgiu negalima mąstyti jokio kiekybinio skirtumo. Kiekybinis skirtumas yra galimas tik už absoliutaus tapatumo ir už *absoliučios visybės.*"[871] „Už visybės nėra nieko savaime, nes kas nors ten gali būti tik dėl savavališko atskirybės atplėšimo nuo visumos."[872] „Absoliutus tapatumas *egzistuoja* tik subjektyvumo ir objektyvumo kiekybinio indiferentumo forma." Kiekybinis skirtumas už absoliutaus tapatumo ir visybės (žr. aukščiau) pasirodo kaip pats absoliutus tapatumas, tik pasirodo kiekybinio indiferentumo forma.[873] „Kiekybinis subjektyvumo ir objektyvumo skirtumas yra bet kokio *baigtinumo* pagrindas."[874] Tokį kiekybinį skirtumą Schellingas vadina ir *laipsniu:* „Kiekvienas apibrėžtas laipsnis pažymi apibrėžtą kiekybinį

subjektyvumo ir objektyvumo skirtumą.[875] – Ši prieštara neegzistuoja kaip esanti savaime arba spekuliacijos požiūriu. Šiuo požiūriu A *yra* lygiai taip kaip ir B; juk A, kaip ir B, yra visas absoliutus tapatumas, kuris egzistuoja tik abiem formomis, bet abiem formomis vienodai."[876] A = B yra reliatyvi visybė. „Absoliutus tapatumas yra pati visata."[877] Jos schema, pavaizduota kaip linija, būtų tokia:

$$\frac{\overset{+}{A = B} \qquad\qquad \overset{+}{A = B}}{A = A},$$

„kur abiem kryptimis yra tas pats tapatumas, tačiau priešingomis kryptimis persvarą turi A arba B."[878]

β. Pagrindiniai pradiniai momentai yra šie: αα. Tai, kad pirmas kiekybinis absoliuto skirtumas arba pirma reliatyvi visybė (tapatumas) yra *materija,* – tai yra *pirmas laipsnis.* „Įrodymas: A = B nėra kažkas realu nei kaip reliatyvus tapatumas, nei kaip reliatyvus *dvilypumas.* – Kaip tapatumas, A = B ir atskirai, ir kaip visuma gali būti išreikšta tik kaip linija", tai yra pirmas *matmuo.* „Tačiau anoje linijoje A teigiamas ištisai kaip esamas"; A yra ne savaime, o tik kaip A = A. „Taigi ši linija savo ištisume suponuoja A = B kaip reliatyvią visybę; taigi reliatyvi visybė yra *pirma prielaida,* ir jeigu egzistuoja reliatyvus tapatumas, tai jis egzistuoja tik per šią visybę"; tai yra dvilypumas, antras matmuo. „Lygiai taip pat reliatyvus dvilypumas suponuoja reliatyvų tapatumą. – Reliatyvus tapatumas ir dvilypumas reliatyvioje visybėje glūdi nors ne *actu,* bet *potentia.*"[879]

„Absoliutus tapatumas kaip netarpiškas A ir B realumo materijoje pagrindas yra *sunkio jėga.*"[880] „A ir B pagal tai, kas nusveria, pirmu atveju yra *traukos,* antru – *plėtimo jėga.*"[881] „Kiekybinis traukos jėgos ir plėtimo jėgos teigimas nueina į begalybę; jų pusiausvyra egzistuoja visumoje, o ne atskirybėje.[882]

ββ. Pats šis tapatumas, teigiamas kaip esamas, yra *šviesa:* „A^2 yra šviesa", tai *antras laipsnis;* kadangi A = B, tai teigiama

ir A^2.[883] Tas pats tapatumas, turintis reliatyvaus tapatumo formą, teigiamas kaip pasirodantis A ir B *poliarumas,* yra *sukibimo jėga."* Aktyvus sukibimas yra *magnetizmas,* ir materiali visata yra begalinis magnetas,[884] kur kūnų eilė, planetos, metalai ir t. t. išreiškia ypatingus sukibimo santykius.[885] Magnetinis procesas yra skirtumas indiferentume ir indiferentumas skirtume,[886] absoliutus tapatumas kaip toks. Indiferentumo taškas yra „nei-nei" bei „ir-ir"; kaip *potentia,* poliai yra ta pati esmė, tik teigiama pagal jos faktorius. – Abu poliai egzistuoja tik su persveriančiu pliusu arba minusu,[887] jie nėra grynos abstrakcijos. „Visybiniame magnete empirinis magnetas yra indiferentumo taškas. Empirinis magnetas yra *geležis."*[888] „Visi kūnai yra vien tik geležies metamorfozės, jie *potentialiter* glūdi geležyje."[889] Bet kokie du skirtingi kūnai, kurie liečiasi, savyje savitarpiškai suponuoja reliatyvų sukibimo sumažėjimą ir padidėjimą. Šis savitarpiškas sukibimo pokytis dėl dviejų skirtingų kūnų – *vandenilio* ir *deguonies* – sąlyčio yra *elektra."*[890]

γγ. „Dinaminio proceso visybė pavaizduojama tik *cheminiu* procesu", kurio visuminis produktas, svoris nusmukdomas šviesa kaip pagrindu į absoliutaus tapatumo būties paprastą formą; tai yra *organizmas* (A^3), *trečias laipsnis.*[891]

γ. Tatai yra didžiulis formalizmas. Šie laipsniai pasirodo kaip *šiaurės* ir *pietų, rytų* ir *vakarų poliarumas,* toliau – kaip jų deriniai: šiaurės vakarai, pietų rytai ir t. t. Prie pastarųjų priskiriami Merkurijus, Venera, Žemė ir t. t.[892] „Sukibimas yra patumo" (šviesos) „arba ašumo įspaudas materijoje, dėl kurio ji kaip ypatingybė išnyra iš visuotinio tapatumo ir pakyla į formos karalystę."[893] Planetos ir metalai sudaro dinaminio sukibimo formų eilę, kurios vienoje pusėje nusveria susitraukimas, kitoje – išsiplėtimas.[894] Sukibimą už indiferentumo taško aš vadinu pasyviu. Negatyvioje pusėje" (polyje) „išsidėstę kai kurie arčiausiai geležies esantys metalai, paskui vadinamieji taurieji metalai", po to „*deimantas* ir galiausiai *anglis,* didžiausia pasyvi *sankiba.* Pozityvioje pusėje savo ruožtu išsidėstę kai kurie metalai, dėl kurių mąžta geležies sankiba", ji pamažu irsta ir galiausiai „dingsta *azote."*[895]

Toks visko sustatymas į eilę yra formalizmas, paviršutiniška apibrėžtis, kuriai trūksta būtinumo; vietoj sąvokos mes randame formules. Tai nuostabi, tokia kaip *Görreso,* vaizduotės galia. Siekdamas pateikti *konstrukciją,* Schellingas per daug įsileidžia į smulkmenas. Tačiau taip plėtodamas dalyką, jis nueina tik iki organizmo; o jeigu kalbėsime apie dvasios dalykus, tai jis juos išsamiau aptaria ankstyvesniame veikale „Transcendentalinio idealizmo sistema". Tačiau praktinės filosofijos srityje jis taip ir nepralenkė Kanto požiūrio, išdėstyto šio filosofo veikale „Apie amžinąją taiką". Jo ypatingas traktatas apie laisvę yra giliai spekuliatyvaus pobūdžio, tačiau jis susijęs tik su šiuo atskiru klausimu.

Schellingas yra naujausios gamtos filosofijos pradininkas. Gamtos filosofija apskritai yra ne kas kita, o mąstantis gamtos traktavimas. Tačiau tuo užsiima ir įprasta fizika; juk jos jėgų, dėsnių ir t. t. apibrėžtys yra mintys. Tik jeigu filosofija peržengia sampročio formas ir suvokia spekuliatyvią sąvoką, tai ji turi keisti mąstymo apibrėžtis, sampročio kategorijas apie gamtą. Pradžią šiuo atžvilgiu jau padarė Kantas; Schellingas, užuot užsiėmęs įprasta gamtos metafizika, siekia pagauti gamtos sąvoką. Gamtą Schellingas vadina negyvu, sustingusiu intelektu, todėl gamta, jo požiūriu, yra ne kas kita, o minties formų sistemos esaties išorinis būdas, kaip kad dvasia yra tos pačios sistemos būtis sąmonės forma. Vienas iš Schellingo nuopelnų ir yra tas, kad jis sąvoką ir sąvokos formą įvedė į gamtą, kad jis sąvoką pastatė į įprastos sampročio metafizikos vietą.

Pagrindine minties forma tampa Kanto vėl prisimintas trejybiškumas, pirmo, antro ir trečio laipsnio forma. Schellingas pradeda nuo materijos ir sako, kad pirmasis indiferentumas netarpiškume yra materija, o tada nuo jos pereina prie tolesnių apibrėžčių. Tačiau šis ėjimas pirmyn veikiau primena tam tikrą išoriškai taikomą *schemą,* nes loginis šio vyksmo aspektas nėra plėtojamas; dėl to gamtos filosofija prarado daug pasitikėjimo, kadangi ji sprendžia grynai išoriškai, pagrindan deda gatavą schemą ir jai pajungia gamtos stebėjimą. Šias for-

mas Schellingas vadina laipsniais; tačiau vietoj tokių matematinių formų arba minties tipo dažnai pagrindan buvo dedamos juslinės formos, kaip antai Jakobo Böhme's siera, gyvsidabris. Taip Schellingas gamtos magnetizmą, elektrą ir chemizmą apibrėžia kaip tris laipsnius; ir tada jis, pavyzdžiui, kalbėdamas apie organizmą, reprodukciją vadina chemizmu, dirglumą – elektra, o jaudrumą – magnetizmu.[896] Toks siautėjimas, formų, paimtų iš vienos gamtos srities, taikymas kitai jos sričiai nueina labai toli; pavyzdžiui, *Okenas* medžio skaidulas vadina nervais, augalų smegenimis. Tai žaidimas analogijomis, tačiau čia reikėtų užsiimti mintimis; nervai – tai ne mintys, mintys nėra ir tokie pasakymai kaip suspaudimo, išsiplėtimo polius, vyriškumas, moteriškumas ir t. t. Šis formalizmas, išorinės schemos prisegimas prie tos gamtos sferos, kurią norima tyrinėti, yra išoriškas gamtos filosofijos veiksmas; pačią tokią schemą ji paima tiesiog iš vaizduotės. Visa tai daroma tam, kad būtų išvengta minties; tačiau juk mintis yra ta galutinė paprasta apibrėžtis, kuria čia reikia remtis.

b. Naujausiuose darbuose Schellingas pasirinko kitas formas; neturėdamas išbaigtos formos ir stokodamas dialektikos, jis blaškėsi nuo vienos formos prie kitos, nes nė viena nėra patenkinama. – Idėjos realizavimą jos prieštaros požiūriu jis pradeda visuotinybės ir ypatingybės, baigtinumo ir begalinumo prieštara, užuot pagavęs ją pačią kaip tokią, kitaip tariant, užuot pagavęs prieštarą taip, kaip ji pasirodo formoje. Užuot kalbėjęs apie persvarą, jis sako: „esmė ir forma", taigi jis atskiria jas. – Tačiau kita dalyko pusė yra klausimas, kur įžvelgiamas tikrasis subjekto ir objekto realumas; tas realumas suprantamas taip, kad subjektas teigiamas ne tame apibrėžtume, kuris priešina jį, subjektą, objektui kaip esantį savaime, kaip kad Fichte's filosofijoje, o yra teigiamas kaip subjektas-objektas, kaip abiejų tapatumas; lygiai taip objektas suprantamas ne pagal jo, kaip objekto, idealų apibrėžtumą, o teigiamas kaip toks, kuris pats yra absoliutus, kitaip tariant, teigiamas subjektyvumo ir objektyvumo tapatumas. – Kitur

Schellingas vartoja tokią posakio formą: jie išsiskiria, vienoje pusėje baigtinumas įsispaudžia į begalinumą, kitoje – begalinumas į baigtinumą; pirma yra ideali pusė, antra – reali pusė, gamta.

Tikrasis visa ko absoliutumas glūdi tame, kad ne jis pats pažįstamas kaip visuotinybė ir ypatingybė, o visuotinybė pačiame šiame savo apibrėžtume pažįstama kaip visuotinybės ir ypatingybės vienybė, taip pat ir ypatingybė pažįstama kaip jų abiejų vienybė. Konstrukcija yra kaip tik ta, kad visa, kas ypatinga, kas apibrėžta, turi būti sugrąžinta į absoliutą arba, kitaip tariant, turi būti taip traktuojama, kaip tatai egzistuoja absoliučioje vienybėje; ypatingybės apibrėžtumas yra tik idealus tos vienybės momentas, kaip kad ir jos tiesa yra jos būtis absoliute. Tatai yra trys momentai (laipsniai): esmės įsispaudimas į formą ir formos – į esmę, šiuo atveju forma ir esmė yra reliatyvios vienybės, ir trečia, absoliuti, vienybė – šios trys vienybės vėl sugrįžta kiekviename atskirame daikte; todėl gamta, kaip esmės įsispaudimas į formą arba visuotinybės – į ypatingybę, pati savo ruožtu turi savyje šias tris vienybes, kaip kad turi jas ir ideali pusė – kiekvienas laipsnis sau vėl yra absoliutus. Tatai yra visuotinė visatos mokslinės konstrukcijos idėja: trejybiškumas, kuris yra visumos schema, turi būti atkartotas kiekvienoje atskirybėje, taip parodomas visų daiktų tapatumas ir kaip tik dėl to jie traktuojami jų absoliučios esmės požiūriu – kad visi jie išreiškia tą pačią vienybę.[897]

Smulkesnis to dalyko paaiškinimas yra visiškai formalus. α. „Kadangi forma sau yra ypatingybė (baigtinumas), tai esmė įdiegiama formoje tuo būdu, kad prisideda begalinumas, kad vienybė įimama į daugybę, indiferentumas – į skirtingybę." β. Kita apibrėžtis yra tokia: „Forma įdiegiama esmėje tuo būdu, kad baigtinumas įimamas į begalinumą, skirtingybė – į indiferentumą." „Įdiegti", „įimti" yra jusliniai terminai.

„Tą dalyką galima išreikšti ir kitaip: ypatingybė tampa absoliučia forma tuo būdu, kad visuotinybė su ja tampa viẽna, o visuotinybė tampa absoliučia esme tuo būdu, kad ypatingy-

bė su ja tampa viena. Tačiau abi šios vienybės absoliute yra ne viena šalia kitos, o viena kitoje, todėl absoliutas yra absoliutus formos ir esmės indiferentumas." Skirtumas iš absoliuto nuolat pašalinamas.

„Abiem šiomis vienybėmis apibrėžiami du skirtingi laipsniai, tačiau savaime jos yra visiškai vienodos absoliuto šaknys." Tatai tėra užtikrinimas, nuolatinis sugrįžimas po kiekvieno išskyrimo.

α. „Reiškinių *gamtoje* esama pirmojo absoliutaus įspaudo atvaizdų, todėl gamta, traktuojama kaip savaime esanti, yra ne kas kita, o tas įspaudas, koks jis yra absoliute (neskiriant vieną nuo kito). Juk kadangi begalinumas įsispaudžia į baigtinumą, – tai ir esmė įsispaudžia į formą; kadangi forma tik per esmę įgyja realumą, tai esmė, kadangi ji įsispaudžia į formą, o ši (pagal prielaidą) neįsispaudžia tokiu pat būdu į esmę, – tai forma gali pasirodyti tik kaip realumo galimybė arba pagrindas, bet ne kaip galimybės ir tikrovės indiferentumas. Tačiau kas santykiuoja taip, būtent kaip esmė, kuri yra vien realumo pagrindas, taigi nors ji įsispaudžia į formą, bet forma savo ruožtu neįsispaudžia į ją pačią, – yra tai, kas pasirodo kaip gamta."[898]

β. „Esmė šviečia į formą, bet savo ruožtu ir forma šviečia atgal į esmę; tatai – kita vienybė", dvasiškumas.

„Dvasiškumas suponuojamas tuo būdu, kad baigtinumas įimamas į begalinumą. Taip forma kaip ypatingybė prasimuša į esmę ir pati tampa absoliuti. Į esmę įspausta forma pasirodo savo prieštaroje esmei, kuri yra formoje ir kuri reiškiasi tik kaip pagrindas, – kaip absoliuti veikla ir pozityvi realumo priežastis. – Absoliučios formos įspaudas esmėje yra tai, ką mes mąstome kaip *Dievą,* ir nuo šio įspaudo kyla atvaizdai *idealiame pasaulyje,* kuris todėl savo „savaime" yra kita vienybė."[899]

γ. Abiejuose laipsniuose, sferose, esama šio dvigubo įsispaudimo, tampančio vienu. Tačiau pats absoliutas, Dievas, yra absoliuti formos ir esmės vienybė kaip abiejų įspaudų vienybė. Kiekviename iš šių įspaudų pasirodo trys įspaudai. Kiek-

vienas iš abiejų įspaudų yra visa visybė, bet ne teigiama, ne pasirodanti kaip tokia, o nusverianti vienu arba kitu faktoriumi.[900] – Kiekviena iš dviejų pusių pati savaime vėl pasižymi šiomis skirtybėmis.

αα. Pagrindas, gamta tik kaip pagrindas, yra *materija*, sunkis; bet antras laipsnis yra „taip pat *realiame pasaulyje*, tai *šviesa*, kuri šviečia tamsoje, esmėje įdiegta forma. Formos įspaudas į esmę realiame pasaulyje yra visuotinis *mechanizmas*, būtinumas. – Realybėje absoliutus abiejų vienybių įspaudas, tampantis vienu, toks, kad materija yra vien forma, o forma – vien materija, – tai *organizmas*, aukščiausia išraiška gamtos, kokia ji yra Dieve, ir Dievo, koks jis yra gamtoje, baigtiniuose daiktuose."

ββ. *Idealiojoje pusėje „žinojimas* yra formos aiškume įdiegta absoliuto esmė, ir *veikimas* yra formos kaip ypatingybės sudygimas absoliuto esmėje; kaip realiame pasaulyje esmei tapati forma spindi kaip šviesa, taip idealiame pasaulyje šviečia pats Dievas savuoju pavidalu kaip formos įspaudu esmėje prasikalusi gyvoji forma, todėl bet kokiu atveju idealus ir realus pasaulis vėl santykiuoja kaip panašumas ir simbolis. – Absoliutus abiejų vienybių įsispaudimas, tampant viena, idealybėje, toks, kad medžiaga yra vien forma, o forma – vien medžiaga, yra *meno kūrinys*, ir ana absoliute slypinti paslaptis, kuri yra bet kokio realumo šerdis, čia pasirodo pačiame reflektuotame pasaulyje, aukščiausiu laipsniu ir aukščiausiame Dievo ir gamtos suvienijime, – pasirodo kaip *vaizduotės galia*." Dėl tokio savitarpiško persmelkimo menas, poezija, Schellingo požiūriu, yra pats aukščiausias dalykas. Tačiau menas yra absoliutas tik jusline forma. Kur ir kaip egzistuotų meno kūrinys, kuris atitiktų dvasią, dvasios idėją?

γγ. „*Visata* yra įdiegta absoliute kaip tobuliausia organinė būtybė ir kaip tobuliausias meno kūrinys – protui, kuris ją meno kūrinyje pažįsta, kaip absoliuti *tiesa*, vaizduotės galiai, kuri ją tame kūrinyje atvaizduoja, kaip absoliutus *grožis*. Kiekvienas iš jų išreiškia tik tą pačią vienybę", traktuojamą „skir-

tingais aspektais, ir abu jie atsiduria tame absoliutaus indiferentumo taške, kurio pažinimas yra ir mokslo pradžia, ir tikslas."[901] Ir ši aukščiausia idėja, ir visos šios skirtybės čia suprantamos labai formaliai.

3. Toliau Schellingo filosofijoje reikia aptarti *gamtos santykį su dvasia ir Dievu,* absoliutu. Jo filosofija vadinama ir gamtos filosofija, bet gamtos filosofija yra tik tam tikra visumos dalis. Schellingas yra gamtos filosofijos pradininkas, ir savo filosofiją jis taip pavadino todėl, kad jis Dievo – kadangi Dievas kaip begalinė įžvalga pats save padaro pagrindu – esmę apibrėžia kaip gamtą, ir taip gamta tampa negatyviu momentu Dieve, kadangi intelektas ir mąstymas egzistuoja tik kaip kokios nors būties priešybė. Tiksliau kalbant, Schellingas tapo apskritai pradininku gamtos filosofijos, kurioje jis pradėjo gamtą rodyti kaip sąvokos ir jos apibrėžčių įžvalgą arba išraišką. Tačiau tokio dėstymo jis iš dalies neišbaigė, o iš dalies laikė jį savaime suprantamu ir pritaikė jam išorinio konstravimo pagal iš anksto turimą schemą formalizmą.

Ir tik vėliau, kitur, polemizuodamas su Jacobiu, Schellingas randa progą tiksliau paaiškinti šį santykį – Dievo prigimtį, jo santykį su gamta kaip šia konkretybe: „Dievas arba, tiksliau, esmė, kuri yra Dievas, – tai *pagrindas,* pirmiausia paties savęs kaip dorovinės esybės. Tačiau" po to „jis save daro ir pagrindu", bet ne priežastimi. Kažkas turi būti pirmesnis už intelektą,[902] būtis, „kadangi mąstymas yra visiška būties priešybė. Tai, kas yra kokio nors intelekto pradžia, negali būti vėl intelektas, antraip nebūtų jokio išskyrimo; tačiau tai negali būti tiesiog neintelektas, nes tai kaip tik yra intelekto galimybė. Taigi tai bus kažkoks vidurys, t. y. veiks išmintingai, bet kartu bus kažkokia įgimta, instinktyvaus pobūdžio, akla, dar nesuvokta išmintis, kaip kad mes dažnai matome veikiant įkvėptuosius, kurie sako didžiai protingas kalbas, bet kalba jas ne sąmoningai, o veikiau intuityviai."[903] – Taigi Dievas, kaip šis savęs paties pagrindas, yra gamta, kokia ji yra Dieve; taip gamta traktuojama gamtos filosofijoje.[904] – Tačiau absoliutas reiškia tai, kad šį pagrindą reikia įveikti ir save patį padaryti intelektu.

Schellingas daug kartų bandė vaizduoti gamtos visatą, remdamasis tokios konstrukcijos idėja. Jis iš savo dėstymo pašalino visus tuos tuščius bendrus žodžius apie tobulumą, išmintį, išorinį tikslingumą; Kanto požiūrį, kad mūsų pažinimo sugebėjimas gamtą taip traktuoja, jis pakeičia požiūriu, kad gamta tokia yra. Remdamasis skurdžiu Kanto mėginimu gamtoje atskleisti dvasią, jis pirmiausia pradeda tokį gamtos nagrinėjimą, kad objektinėje esmėje pažintų tą patį schematizmą, tą patį ritmą, koks egzistuoja idealybėje; todėl gamta šiame nagrinėjime pasirodo ne kaip kažkas svetima dvasiai, o apskritai kaip dvasios projekcija į objektinį būties būdą.

Čia ne vieta nei įsileisti į šios filosofijos detales, nei nurodinėti tuos jos aspektus, kurie ligšioliniuose Schellingo darbuose negali tenkinti. Prie kitų aspektų, dvasios filosofijos, jis nėra priėjęs. Schellingo filosofija turi būti suvokiama kaip dar evoliucionuojanti.[905] Labiausiai nuo jo filosofijos reikėtų skirti tai, ką daro jo mėgdžiotojai, kurie, viena vertus, pila bedvasį žodžių srautą apie absoliutą; antra vertus, dėl intelektualinės įžvalgos neišmanymo jie atsisako supratimo, taigi pažinimo svarbiausio momento, ir kalba remdamiesi tariamąja įžvalga, t. y. spokso į daiktą, nustveria kokią paviršutinišką jo analogiją ar apibrėžtumą ir mano, kad taip jau nusakė jo prigimtį, nors iš tikrųjų pašalina bet kokį moksliškumą. – Visa ši tendencija pirmiausia priešina save reflektuotam mąstymui, tokiai samprotavimo eigai, kuri remiasi fiksuotomis, tvirtomis, nepajudinamomis sąvokomis. Tačiau užuot pasilikę sąvokoje ir pažinę ją kaip neramų Aš, jie metėsi į priešingą kraštutinumą – stingios įžvalgos, netarpiškos būties, pastovaus „savaime“, ir tarė, kad trūkstamą fiksuotumą atstoja spoksojimas ir kad tą spoksojimą jie padaro intelektualų, jei jį savo ruožtu apibrėžia kokia nors fiksuota sąvoka; arba jie taip išjudina įžvelgtą dalyką, kad, pavyzdžiui, sako, jog strutis tarp paukščių yra žuvis, nes jis turi ilgą kaklą, taigi „žuvis“ tampa kažkokiu visuotinumu, bet ne sąvoka.

Visa ši maniera, kuri įsigalėjo gamtos istorijoje ir gamtos mokyme bei medicinoje, yra toks skurdus formalizmas, toks

bemintis banaliausios empirijos ir paviršutiniškų idealių apibrėžčių kratinys, koks tik begali būti blogas formalizmas. Locke'o filosofavimas nebuvo toks blogas; o šis formalizmas ir turiniu, ir forma nėra geresnis, be to, dar pilnas kvailo pasipūtimo. Dėl to filosofija nusmuko, tapo niekinga ir visuotinai niekinama, ir tokiam jos vertinimui daugiausia pasidavė tie, kurie tikino, kad jie disponuoja filosofavimu. Rimtą įsigilinimą, apgalvotą mintį išstumia žaidimas kvaila išmone, kuri laikoma gilia įžvalga, gilia nuojauta ar net poezija; ir nors manoma, kad taip įsigilinama į dalyko esmę, tačiau iš tikrųjų čia šliaužiojama paviršiumi. – Prieš dvidešimt penkerius metus[906] tas pat buvo atsitikę su poezija: ją užvaldė toks pat genialumas ir ji, poetinio įkvėpimo apimta, kūrė aklai, tiesiai iš savo gelmių, tarsi šaudytų iš pistoleto. Ir kūriniai buvo arba pamišimas, arba, jeigu ne pamišimas, tai jau tokia lėkšta proza, kad toks turinys prozai buvo per prastas. – Taip atsitiko ir su šia filosofija. Tai, kas joje nėra visiškai beminčiai plepalai apie indiferentumo tašką ir poliarumą – deguonį, šventumą, amžinumą ir t. t., yra tokios trivialios mintys, kad gali suabejoti, ar teisingai jas supratai, nes, pirma, jos dėstomos su tokia begėdiška arogancija, o antra, negali patikėti, kad galima sakyti tokius trivialius dalykus.

Kaip gamtos filosofijoje jie užmiršta sąvoką ir jų dalyko traktavimas yra bedvasis, taip jie užmiršta ir dvasią apskritai. Tai klystkelis, kai iš principo sąvoka ir įžvalga laikomi vienybe, o iš tikrųjų pati ši vienybė, ši dvasia, iškyla netarpiškai, taigi yra įžvalga, bet nėra sąvoka.

Savo gamtos filosofiją, ypač apie organizmą, Schellingas išdėstė išsamiau. Jis naudoja laipsnio formą; šį terminą jis perėmė iš Eschenmayerio. Filosofija jokių formų neturi perimti iš kitų mokslų (pavyzdžiui, matematikos). Dvasios dalykus Schellingas išdėstė savo transcendentaliniame idealizme; čia jis pasilieka prie Kanto minčių (jo teisės filosofijos ir veikalo „Apie amžinąją taiką"). Schellingas yra paskelbęs atskirą tyrinėjimą apie laisvę, kuris yra gilaus, spekuliatyvaus pobūdžio;

tačiau jis yra atskiras, pats sau, o filosofijoje neįmanoma išplėtoti nieko, kas atskira.

Schellingo filosofija yra paskutinis įdomus, tikras filosofijos pavidalas, kurį mes turėjome aptarti. Jo filosofijoje būtina pabrėžti pačią idėją, kad tai, kas tikra, yra konkretu, objektyvumo ir subjektyvumo vienybė. Sistemoje kiekviena pakopa turi savo formą; paskutinė pakopa yra formų visybė. Antras didelis Schellingo nuopelnas yra tas, kad jis savo gamtos filosofijoje atskleidė dvasios formas gamtoje; elektra, magnetizmas yra tik išoriniai idėjos, sąvokos reiškimosi būdai. Svarbiausias dalykas Schellingo filosofijoje yra tas, kad joje užsiimama turiniu, tuo, kas tikra, ir tai suvokiama kaip konkretu. Schellingo filosofija turi tam tikrą gilų spekuliatyvų turinį, kuris kaip turinys yra toks, kokiu reikėjo užsiimti po to, kai išsiskleidė filosofijos istorija. Mąstymas pats sau yra laisvas, tačiau ne abstraktus, o savyje konkretus, jis save pagauna savyje kaip pasaulį, bet ne kaip intelektualų pasaulį, o kaip intelektualų ir tikrą pasaulį. Gamtos tiesa, gamta savaime, yra intelektualus pasaulis. Šį konkretų turinį Schellingas suvokė.

Schellingo filosofijos trūkumas yra tas, kad ši idėja apskritai, o po to šios idėjos apibrėžtis, šių apibrėžčių visybė (kuri duoda idealų ir gamtinį pasaulį) neparodoma ir neišskleidžiama kaip sąvokos dėka savyje būtina. Šiai formai trūksta vystymosi, kuris priklauso logikai, ir skleidimosi būtinumo. Idėja yra tiesa, o visa, kas tikra, yra idėja; tai turi būti įrodyta, ir turi būti parodomas idėjos sisteminimasis į pasaulį kaip būtinas atsiskleidimas ir apsireiškimas. Kadangi Schellingas nepagavo šio dalyko aspekto, jo filosofijoje pasigendama mąstymo, jo loginio išsiskleidimo. Todėl intelektualioji įžvalga, vaizduotės galia, meno kūrinys suprantami kaip idėjos pavaizdavimo būdas: „Meno kūrinys yra aukščiausias ir vienintelis būdas, kuriuo idėja egzistuoja dvasiai." Tačiau aukščiausias idėjos egzistavimo būdas yra jos nuosava stichija; mąstymas, sąvoka pagaunama idėja viršija meno kūrinį. – Forma tampa veikiau išorine schema, o metodas šią schemą prikabi-

na prie išorinių objektų. Taip į gamtos filosofiją įsibrauna formalizmas; antai Okeno atveju tai ribojasi su beprotyste. Taip filosofavimas tapo vien samprotavimais, remiantis analogijomis, ir tai yra blogiausias filosofavimo būdas. Jau Schellingas iš dalies nuėjo tuo lengvu keliu, o kiti pradėjo visiškai piktnaudžiauti.

E. REZULTATAS

1. *Dabartinis* filosofijos *požiūris* yra tas, kad idėja pažįstama jos būtinume, kad abi jos pusės, gamta ir dvasia, pažįstamos kaip idėjos visybės atvaizdavimas; idėja pažįstama ne tik kaip tapati savaime, bet ir kaip pati iš savęs šį vieną tapatumą gimdanti, todėl šis pažįstamas kaip būtinas. *Galutinis* filosofijos tikslas ir *siekis* – sutaikyti mintį, sąvoką su tikrove. Filosofija, o ne menas ir religija su jų jausmais yra tikroji teodicėja, šis dvasios sutaikymas, ir kaip tik dvasios, kuri suvokė save savo laisvėje ir savo tikrovės turtingume. Paprastai lengva rasti pasitenkinimą žemesniuose požiūriuose, įvairiose įžvalgose ir jausmuose. Kuo giliau dvasia panyra savyje, tuo stipresnė tampa prieštara; gilumą reikia matuoti prieštaros, poreikio didumu; kuo giliau dvasia yra savyje, tuo gilesnis jos poreikis ieškoti už savęs, save surasti, tuo platesnis jos išorėn nukreiptas gausingumas.

Tai, kas egzistuoja kaip tikroji gamta, yra dieviškojo proto paveikslas; save įsisąmoninusio proto formos yra ir gamtos formos. Gamta ir dvasinis pasaulis, istorija yra dvi tikrovės. Mes matome, kad iškyla pati save pagaunanti mintis; ji save savyje siekia padaryti konkrečią. Jos pirmoji veikmė yra formali; tik Aristotelis sako, kad νοῦς yra mąstymo mąstymas. *Rezultatas* yra mintis, kuri yra savyje ir, būdama savyje, aprėpia visatą, paverčia ją intelektiniu pasauliu. Pagavime sąvokomis dvasinė ir gamtinė visata persmelkia viena kitą ir tampa viena harmoninga visata, kuri savyje bėga iš savęs, savo

abiejose pusėse absoliutą išplėtoja į visybę, kad kaip tik šitaip, tos visybės vienybėje, įsisąmonintų save mintyje.

Iki čia nuėjo pasaulinė dvasia. Paskutinė filosofija yra visų ankstesnių filosofijų rezultatas; niekas neprarasta, visi principai išsaugoti. Ši konkreti idėja yra beveik pustrečio tūkstančio metų (Talis gimė 640 m. pr. Kr.) trukusių *dvasios pastangų, rimčiausio* jos *darbo* padaryti save objektyvią, save pažinti rezultatas:

Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem.

Tokio ilgo laiko reikėjo, kad būtų sukurta mūsų laikų filosofija; taip tingiai ir lėtai dvasia dirbo, kad atvestų save prie šio tikslo. Tai, ką mes mintyje apžvelgiame greitai, tikrovėje vyksta tokį ilgą laiką. Juk tikrovėje dvasios sąvoka, turinti savyje visą savo išsivystymą, turtingumą, išorinį egzistavimą, siekia ją suformuoti ir save pratęsti, išskleisti save iš jos. Ji žengia vis toliau, nes tik dvasia yra ėjimas pirmyn. Dažnai atrodo, kad ji save užmiršo ir prarado, tačiau, susipriešinusi viduje, ji ten dirba toliau; taip Hamletas apie savo tėvo dvasią sako: „Gerai dirbi, doras kurmi"; taip ji dirba, kol, savyje sustiprėjusi, susiduria su žemės pluta, kuri skiria ją nuo jos saulės, jos sąvokos, kad ta pluta jai prasivertų. Tokiu metu dvasia apsiauna septynmylius batus ir vėl trykšta jaunyste, o žemė griūva tarsi bedvasis, supuvęs statinys. Šis dvasios darbas, siekiantis save pažinti, save atrasti, šis veiklumas yra pati dvasia, jos gyvenimas. Šio darbo rezultatas yra sąvoka, kurią ji įgyja apie save; filosofijos istorija yra aiškus supratimas, kad dvasia savo istorijoje to norėjo. – Šis žmogaus dvasios darbas vidiniame mąstyme yra lygiagretus su visomis tikrovės pakopomis. Jokia filosofija neperžengia savo laiko ribų. Filosofijos istorija yra tai, kas vidujiškiausia pasaulinėje istorijoje. Tai, kad minties apibrėžtys turėjo tokią svarbą, yra tolesnis pažinimas, kuris filosofijos istorijai nepriklauso. Šios sąvokos yra paprasčiausias pasaulio dvasios apsireiškimas; savo konkretesniu pavidalu jos yra istorija.

α. Taigi mes neturime menkinti to, ką dvasia yra įgijusi ir turi kaip tik dabar. Senus dalykus reikia gerbti, gerbti jų būtinumą, tai, kad jie yra grandis šioje šventojoje grandinėje, bet vis dėlto tai tik grandis. Tai, kas aukščiausia, yra dabartis. β. Apibrėžtos filosofijos nėra mados filosofijos ir panašūs dalykai, jos nėra atsitiktinės, jos nėra degančių šiaudų šviesa, šen ten matomi proveržiai, – jos yra protingas dvasios eismas, jos būtinai yra *viena filosofija* savo vystymesi, *Dievo,* tokio, kokį jis save žino, *atsiskleidimas.* O jei kartu egzistuoja keletas filosofijų, tai jos yra skirtingos pusės, vienašališki principai, sudarantys vieną visybę, kuri yra šių filosofijų pagrindas; matome, kad viena filosofija neigia kitą. γ. Šios filosofijos nėra mažos, silpnos pastangos, kabinėjimasis prie smulkmenų; privalo būti pažintas filosofijos principas.

2. Apžvelgdami visos filosofijos istorijos *pagrindines epochas,* reziumuodami *būtiną* svarbiausių jos *pakopų seką,* matome, kad po svaigulio Rytų subjektyvumo, kuris nepriėjo prie jokio sampročio, taigi ir tvarumo, minties šviesa suspindo graikų pasaulyje. Pakopos yra idėjos. Senovės filosofija mąstė absoliučią idėją, kurios realizavimas, arba realumas, reiškė tai, kad esamas dabarties pasaulis turi būti suprastas ir nagrinėjamas toks, koks jis yra savaime ir sau.

2.1. Ši filosofija rėmėsi ne pačia idėja, o objektiškumu kaip kažkuo duota ir pavertė jį idėja; tai – *būtis.*

2.2. Abstrakti mintis, νοῦς, sau tapo žinoma kaip visuotinė *esmė; mintis* ne kaip subjektyvus mąstymas – Platono *visuotinybė.*

2.3. Aristotelio filosofijoje iškyla *sąvoka,* iškyla laisvai, natūraliai, atsiranda sąvokinis mąstymas, pereinantis per visus visatos pavidalus ir juos sudvasinantis.

2.4. Sąvoka kaip *subjektas,* jos tapsmas sau, būtis savyje, *abstraktus* išskyrimas yra stoikai, epikūrininkai, skepticizmas; tai ne laisva konkreti forma, o abstraktus, savyje formalus visuotinumas.

2.5. *Visybės* mintis, inteligibilus pasaulis, pasaulis kaip min-

ties pasaulis, yra *konkreti idėja,* ją matėme neoplatonikų filosofijoje. Šis principas yra idealybė apskritai bet kokioje realybėje, idėja kaip visybė, tačiau ne save žinanti idėja, – kol galiausiai į ją įsiveržė subjektyvumo, individualumo principas, kol Dievas kaip dvasia tapo sau tikras savimonėje.

2.6. Tačiau moderniųjų laikų reikalas yra suprasti šią idėją kaip dvasią, kaip *save žinančią idėją.* Kad nuo žinančios idėjos būtų pereita prie idėjos savęs žinojimo, reikalinga begalinė prieštara, reikia, kad idėja įsisąmonintų savo begalinį susidvejinimą. Tuo, kad dvasia mąstė objektinę esmę, filosofija išbaigė pasaulio intelektualumą ir pagimdė šį dvasinį pasaulį kaip tam tikrą anapus dabarties ir tikrovės esantį objektą, kaip tam tikrą gamtą; tai – pirmas dvasios kūrinys. Dvasios darbas dabar nukreiptas į tai, kad šis anapusiškumas būtų sugrąžintas į tikrovę ir įjungtas į savimonę; tatai įvyksta tuo būdu, kad savimonė mąsto pati save ir pažįsta absoliučią esmę kaip save pačią mąstančią savimonę. – Šiuo susidvejinimu grynasis mąstymas užsiėmė Kartezijaus filosofijoje. Savimonė mąsto save *pirmiausia* kaip sąmonę; joje glūdi visa objektinė tikrovė ir pozityvus, stebimas jos tikrovės santykis su kita. *Mąstymas ir būtis yra supriešinti ir tapatūs* Spinozos filosofijoje; jis laikosi substancijos požiūrio, pažinimas jos atžvilgiu yra išoriškas. Po to iškyla nuo mąstymo kaip tokio prasidedantis sutaikymo principas ir mąstymo subjektyvumo įveika, – tokia yra Leibnizo įsivaizduojanti monada.

2.7. *Antra,* savimonė mąsto, kad ji yra savimonė; taip ji yra sau, tačiau yra sau dar tik negatyviame santykyje su kita. Tai yra Fichte's subjektyvumas α) kaip mąstymo kritika, β) kaip konkretybės siekimas. Išsakoma absoliučiai gryna *begalinė forma – savimonė, Aš.*

2.8. Šis žaibas trenkia į dvasinę substanciją, ir taip *absoliutus turinys ir absoliuti forma* pasidaro *tapatūs,* substancija tampa savyje tapati su pažinimu. *Trečia,* substancija savo pozityvų santykį pažįsta kaip savo negatyvų santykį, o negatyvų – kaip pozityvų arba, kitaip tariant, šias priešingas veiklas pažįsta kaip

tą pačią veiklą, t. y. grynąjį mąstymą ir būtį pažįsta kaip sau pačiai lygų dalyką, o šį – kaip susidvejinimą. Tatai yra intelektualioji įžvalga; tačiau kad ji iš tiesų būtų intelektuali, reikia, kad ji, kaip sakoma, nebūtų ana netarpiška amžinybės ir dieviškumo įžvalga, o būtų absoliučiai pažįstanti. Ši ne save pačią pažįstanti įžvalga yra pradžia, kuria remiamasi kaip absoliučia prielaida; taigi ji pati kaip netarpiškas pažinimas yra tik įžvelgianti, bet nėra savęs pažinimas, kitaip tariant, ji nepažįsta nieko, o tai, ką ji įžvelgia, yra ne kažkas pažinta, o daugių daugiausia gražios mintys, bet ne koks nors pažinimas.

α. O pažinta intelektualioji įžvalga yra tada, kai supriešintos pusės, viena atskirai nuo kitos, visa išorinė tikrovė pažįstama kaip vidinė. Jeigu ji pažįstama savo esmės požiūriu, tokia kokia yra, tai ji pasirodo kaip nepastovi, pasirodo, kad jos esmė yra perėjimo judėjimas. Šis Herakleito arba skeptikų teiginys, kad nėra nieko pastovaus, turi būti parodomas kiekviename dalyke; ir taip šioje sąmonėje – kad kiekvieno dalyko esmė yra jo apibrėžtumas, to dalyko priešybė – gimsta *sąvoka pagauta vienybė* ir jos priešybė. β. Lygiai taip turi būti pažinta ir ši vienybė jos esmėje; jos esmė kaip šis tapatumas yra ir tai, kad jis turi pereiti į savo priešybę arba save realizuoti, paversti save į kitą; taip iš jo paties gimsta jo prieštara. γ. Apie prieštarą savo ruožtu reikia pasakyti, kad absoliute jos nėra; šis absoliutas yra esmė, amžinybė ir t. t. Tačiau pastarieji patys yra abstrakcija, kitaip tariant, jie yra tik viena pusė, o prieštara yra tai, kas idealu; ji yra forma, ji yra esminis absoliuto judėjimo momentas. Absoliutas nėra nurimęs, o prieštara nėra nenuilstama sąvoka, ji yra nurimusi, pasitenkinusi savo nenuilstamume. – Grynasis mąstymas nuėjo į *subjektyvumo* ir *objektyvumo* prieštarą; ir tikrasis prieštaros sutaikymas yra požiūris, kad ši prieštara, pasiekusi absoliučią savo viršūnę, pati save panaikina, priešybės, pasak Schellingo, savaime yra tapačios, ir ne tik savaime – amžinas gyvenimas reiškia prieštarą amžinai atkurti ir amžinai sutaikyti. – Žinoti prieštarą vienybėje ir vienybę prieštaroje – tai ir yra *absoliu-*

tus žinojimas; ir mokslo prigimtis – žinoti šią vienybę visame jos išsiplėtojime iš jos pačios.

3. Tatai dabar yra *bendras laiko ir filosofijos poreikis.* Pasaulyje prasidėjo nauja epocha. Atrodo, kad pasaulinei dvasiai dabar pasisekė nusimesti bet kokią svetimą objektinę esmę ir pagaliau suvokti save kaip absoliučią dvasią, o tai, kas jai tampa objektiška, gimdyti iš savęs ir, to objektiškumo atžvilgiu išliekant rimtyje, išlaikyti jį savo valdžioje. Baigtinės savimonės kova su absoliučia savimone, kuri jai atrodė esanti už jos, dabar pasibaigia. Baigtinė sąmonė nustojo buvusi baigtinė, todėl, antra vertus, absoliuti savimonė įgijo tikrovę, kurios anksčiau neturėjo. Tatai yra visa ligšiolinė pasaulinė istorija apskritai ir ypač filosofijos istorija, kuri kaip tik yra ši kova ir čia, atrodo, pasiekė savo tikslą, kur ši absoliuti savimonė, kurios vaizdinį ji turi, nustoja buvusi kažkas jai svetima, taigi kur dvasia yra tikra kaip dvasia. Juk ji tokia tik tada, kai suvokia save kaip absoliučią dvasią; o tatai ji sužino moksle. Dvasia produkuoja save kaip gamtą, kaip valstybę; gamta yra neįsisąmonintas dvasios veiksmas, kuriame ji yra sau kìta, o ne kaip dvasia: istorijos žygiuose ir gyvenime, taip pat ir mene, ji save kuria sąmoningu būdu, suvokia visokias savo tikrovės rūšis, bet tik jos rūšis; tačiau tik moksle dvasia suvokia save kaip absoliučią dvasią, ir vien šis žinojimas, dvasia, yra tikroji jos egzistencija.

Tatai yra dabartinio laiko požiūris, ir juo dabar *užsibaigia* dvasinių formacijų eilė. – *Pasibaigia* ir mano filosofijos istorijos paskaitos. Norėčiau, kad jos jums padėtų pamatyti, jog filosofijos istorija nėra neapgalvotas atsitiktinių minčių rinkinys, kad ji nėra atsitiktinė plėtotė. Priešingai, aš mėginau parodyti, kad viena filosofija būtinai atsiranda iš kitos, taip, kad viena filosofija būtinai suponuoja ankstesnę filosofiją. Bendras filosofijos istorijos rezultatas yra tas, kad, pirma, visais laikais buvo tik viena filosofija, kurios vienalaikės skirtybės yra tik būtini vieno principo aspektai; kad, antra, filosofinių sistemų seka yra ne atsitiktinė, o būtina šio mokslo raidos pa-

kopų seka; kad, trečia, paskutinioji kurio nors laiko filosofija yra šios raidos rezultatas ir tiesa tuo aukščiausiu pavidalu, kurį sau apie save suteikia dvasios savimonė. Todėl paskutiniojoje filosofijoje glūdi ankstesnės filosofijos, ji apima visas pakopas, yra visų ankstesnių filosofijų produktas ir rezultatas. Dabar jau negalima būti platoniku, reikia iškilti α) virš smulkių, atskirų nuomonių, minčių, prietarų, sunkumų, β) virš savo paties puikybės, manančios, kad aš mąstau kažką ypatinga. Juk pagauti vidinę substancialią dvasią – toks yra *individo požiūris;* visumos atžvilgiu dvasioje individai yra tarsi akli, juos nukreipia vidinė dvasia.

Todėl mūsų požiūris yra idėjos pažinimas, suvokimas idėjos kaip dvasios, kaip absoliučios dvasios, kuri save priešina kitai, baigtinei dvasiai; pastarosios dvasios principas yra pažinti, kad absoliuti dvasia jai egzistuoja. Aš pamėginau išplėtoti šią filosofijos dvasinių formacijų seką jos eigoje ir parodyti jų ryšį, kad jos atsiskleistų jūsų mintims. Ši eilė yra tikroji *dvasių karalystė,* vienintelė esama dvasių karalystė – eilė, kuri nėra nei daugybė, nei vienas po kito einančių momentų seka, o kaip tik savęs pačios pažinime padaro save vienos dvasios momentu, viena ir ta pačia dabar esama dvasia. Ir ši ilga dvasių seka yra atskiri pulsai, kuriais reiškiasi dvasios gyvenimas; jos yra mūsų substancijos organizmas. Į jo raginimą – kai kurmis rausia viduje – turime įsiklausyti ir jį įgyvendinti; dvasios yra visiškai būtinas procesas, kuris išreiškia tik pačios dvasios prigimtį ir gyvena kiekviename iš mūsų. Aš norėčiau, kad ši filosofijos istorija jums būtų akinimas pagauti laiko dvasią, kuri prigimtiniu būdu yra mumyse, ištraukti ją iš jos natūralumo, t. y. uždarumo, negyvumo, ir – kiekvienam savo vietoje – sąmoningai iškelti ją į dienos šviesą.

Esu jums dėkingas už *dėmesį,* kurį jūs parodėte šioms mano pastangoms; jūsų dėka jos man tapo didžiausiu pasitenkinimu. Buvo malonu dvasiškai bendrauti su jumis, ir ne tik *bendrauti,* bet ir, tikiuosi, susisieti dvasiniu ryšiu, kuris teišlieka tarp mūsų! Linkiu jums viso labo.

PAAIŠKINIMAI

[1] Žr. t. II, p. 429–433.

[2] Tennemann, Geschichte der Philosophie, Leibzig 1798–1819, Bd. VIII, Abt. 1, S. 366; Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Göttingen 1796–1804, Teil V, S. 36.

[3] Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. III, p. 23–24, 28–29.

[4] Izmailitai šiuo atveju yra veikiau arabai apskritai, o ne tikrieji izmailitai, kuriems vėliau priklausė asasinai.

[5] Moses Maimonides, More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133–134 (Basil. 1629).

[6] Abulphar. Dynast. IX, p. 153; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 27–28.

[7] Abulphar. Dynast. IX, p. 171; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 28–29.

[8] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 44; Abulphar. Dynast. IX, p. 208–209.

[9] Moses Maimonides, 1.1., P. I, c. 71, p. 134–135.

[10] Ibid., P. I, c. 71, p. 135.

[11] Ibid., P. I, c. 73, p. 149.

[12] Ibid., P. I, c. 73, p. 152–154.

[13] Ibid., P. I, c. 73, p. 154–155.

[14] Ibid., P. I, c. 73, p. 157–159.

[15] Pocock. Specim. hist. Arab., p. 78–79; Hottinger. Biblioth. orient., c. 2, p. 219; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 65–66; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 374.

[16] Hottinger, 1.1., c. 2, p. 221; Gabriel Sionita, De moribus Orient., p. 16; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 73–74; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 374–375.

[17] Leo Africanus, De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; Abulphar. Dynast. IX, p. 230; Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, Marburg 1791–1797, Bd. IV, S. 112ff.; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 80–84.

[18] Leo Africanus, 1.1., c. 12, p. 274; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 93–95; Tiedemann, a. a. O., Bd. IV, S. 120–126; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 383–396.

[19] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 97.

[20] Ibid., Tom. III, p. 101; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 420–421.

[21] Brucker, 1.1., Tom. II, p. 857; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, p. 446–447.

[22] Moses Maimonides, 1.1., P. I, c. 51, p. 76–78; c. 57–58, p. 93–98; P. II, c. 1–2, p. 184–193; P. III, c. 8, p. 344–350 etc. etc.

[23] Žr. t. II, p. 385–387 ; t. I, p. 269.

[24] Neander, Genet. Entw. d. vorn. gnost. Systeme, S. 87–91.

[25] Buhle, a. a. O., Teil V, S. 184; Abälard. Epist. XXI; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 162–163.

[26] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 49.

[27] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 521.

[28] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 614–617; Bulaeus, Hist. Univers. Parisiensis, Tom. I, p. 184.

[29] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 71–72 (Bulaeus, Hist. Univers. Parisiensis, Tom. I, p. 182): Venerunt ad nos cuiusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina humanis et ut ipse gloriatur philosophicis argumentationibus disputans, ... *nulla scripturarum sive S. S. Patrum auctoritate prolata,* velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est; ... ut non divinis scripturis, non auctoritatibus paternis se submittant.

[30] De praedestinatione. Prooemium (Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura v. Gilb. Mauguin, Paris 1650, Tom. I, p. 103).

[31] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 115, 117.

[32] Anselmi Epistol. XLI, 1. 11 (Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 159–160): Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim iuste exigendum est, ut cationem in baptismate factum inconcusse teneant: illis verorationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Christianus per fidem debet ad intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur.

[33] Cur Deus homo, I, 2: Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati summus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

[34] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subiuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon, 1721, Fol.), p. 6.

[35] Proslogium, c. 2 [Anzelmas Kenterberietis, Proslogionas, ALK/Aidai 1996]: Aliud est, rem esse in intellectu; aliud, intelligere rem esse. – Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc, cum audit, intelligit: et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

[36] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 139; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 665.

[37] Liber pro insipiente, c. 5.

[38] Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 464 (6 Aufl.). [Imanuelis Kantas, Grynojo proto kritika, Vilnius 1982].

[39] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 121.

[40] Tiedemann, a. a. O., Bd. IV, S. 277; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 762.

[41] Žr. toliau, p. 86.

[42] Tennemannas (a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 460 iki 461) cituoja žodžius iš vyskupo Stepono rankraščio: Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam et non secundum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis genttilium damnatorum.

[43] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 457–458.

[44] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 764–767.

[45] Ibid., Tom. III, p. 767–768.

[46] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 317.

[47] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 688.

[48] Thomas Aquinas, In libros sentent. L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni, Summa Theol., P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Opera, Tom. XVII, p. 76).

[49] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 325.

[50] Ten pat, Bd. VIII, Abt. 2, S. 550–553; Brucker, 1.1., Tom. III, p. 802.

[51] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 554–561.

[52] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 825–828; Bulaeus, 1.1., Tom. IV, p. 970.

[53] Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Prooemium (Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 706).

[54] Brucker, 1.1., Tom. III, P. 828; et not. iš Sankrutijaus.

[55] Žr. toliau, p. 77–78.

[56] Žr. anksčiau, p. 34 ir t.

[57] Žr. anksčiau, p. 58.

[58] Trithemius, Annal. Hirsaugiens., Tom. I, p. 135.

[59] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 779.

[60] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 353–358 ir ten pat išn. 3 (plg. Jourdain, Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter, išversta Stahro, S. 165–176).

[61] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 359; Bulaeus, 1.1., Tom. III, p. 82.

[62] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 697.

[63] Bulaeus, 1.1., Tom. III, p. 142.

[64] Launoius, De varia Aristot. fortun. in Academia Paris, c. IX, p. 210.

[65] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 788–798.

[66] Alberti Magni, Opera, Tom. V, p. 530–531.

[67] Gassendi, Vita Epicuri I, 11, p. 51.

[68] Anselmus, De fide trinitatis, c. 2–3; Epist. XLI, 1.11.

[69] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 158.

[70] Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Sulzbach 1822–1823, Bd. II, S. 26 (1. Ausgabe); Anselmus, 1.1., c. 2.

[71] Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1; S. 339; Joh. Sarisberiensis, Metalogicus, L. II, c. 17.

[72] Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 401–402; Suarez, Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.

[73] Tiedemann, a. a. O., Bd. IV, S. 490–491; Thomas Aquinas, De ente et essent., c. 3 et 5.

[74] Tiedemann, a. a. O., Bd. IV, S. 609–613; Duncus Scotus in Magistrum sententiarum, L. II, Dist. 3, Qu. 1–6.

[75] Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 110.

[76] Žr. anksčiau, p. 62–66.

[77] Brucker, 1.1., Tom. III, p. 846–848.

[78] Occam in librum I, sentent., Dist. II, Quaest. 4: Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca distincta realiter ab illis.

[79] Ibid., Dist. II, Quaest. 4: Ad istam quaestionem est una opinio, quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quodlibet et singulari et *essentia* cuiuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet universali; ita quod homo universalis est

una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguiter realiter a quolibet homine et ab *animali universali* et a substantia universali et sic de omnibus generibus et speciebus sive subalternis sive non subalternis. – Quot sunt universalia praedicabilia in quid per se primo modo de aliquo per se in genere, tot sunt in eo res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguiter ab alia et ab illo singulari et omnes istae res in se nullo modo multiplicantur, quantumcumque singularia multiplicentur, quae sunt in quolibet individuo eiusdem speciei.

80 Ibid., Dist. II, Quaest. 4: Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarums propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc quod partes (scilicet termini) propositionum scitarum scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

81 Ibid., Dist. II, Quaest. 6 (Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 852–853): In re extra animam est natura eadem realiter cum differentia *contrahente* ad determinatum individuum, distincta tantum formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu.

82 Ibid., Dist. II, Quaest. 8: ...quod universale non est aliquid reale, habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam; sed tamen habet esse obiectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo, quale habet res extra in esse subiectivo. Et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. – Cui non placet ista opinio de fictis, potest tenere, quod coceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.

83 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 864.

84 Proclus, Institutio theologia, c. 162, p. 483.

85 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 903.

86 Žr. Brucker, 1.1., Tom. III, p. 911–912.

87 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 914–919.

88 Ten pat, S. 925.

89 Bulaeus, 1.1., Tom. IV, p. 257; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 939.

90 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 939–940; Bulaeus, 1.1., Tom. IV, p. 265.

91 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 944–945.

92 Ten pat, Bd. VIII, Abt. 2, S. 945–947; Bulaeus, 1.1., Tom. V, p. 706, 739–740.

93 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 61; Cramer, Fortsetzung von Bossuet, Teil V, Bd. 2, S. 88.

94 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 61; Bulaeus, 1.1., Tom. I, p. 169.

95 Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 153.

96 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 1, S. 236–237.

97 Brucker, 1.1., Tom. III, p. 878.

98 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 955–956.

99 Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 157; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 947ff.; Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 290ff.

100 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 824–829.

101 Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 126; Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 829–833.

102 Tennemann, a. a. O., Bd. VIII, Abt. 2, S. 834–836; Rixner, a. a. O., Bd. II, Anhang S. 86–89; Jordanus Brunus Nolanus, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Sectio II (Bruni Scripta, quae Latine cofecit, omnia; ed. Gfrörer, Stutgardiae 1835, Fasciculus II, p. 243–264).

103 Žr. anksčiau, p. 63–66.

104 Buhle, a. a. O., Teil VI, Abt. 1, S. 125–128; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 22–23.

105 Pomponatius, Tractatus de immortalitate animae, c. 9, 12 et 15; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 66.

106 Ficinus, Prooemium in Plotinum, p. 2; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 65–67.

107 Pomponatius, 1.1., c. 9; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 67.

108 Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 1, p. 44–45.

109 Ficinus, 1.1., p. 1; Brucker, 1.1., Tom. IV, p. 49, 48–55.

110 Proclus, De Platonis theologia. Appendix, p. 503–505.

111 Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 149.

112 Ten pat, Bd. IX, S. 164–165; Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 483; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 1; p. 358.

113 Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 206; Brucker, 1.1., Tom. IV, p. 365–366.

114 Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 228–230; Brucker, 1.1., Tom. IV, p. 721.

115 Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 63–64, 68; Buhle, a. a. O., Teil VI, Abt. 1, S. 360; Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 563–564.

117 Brucker, 1.1., Tom. IV, p. 66–68.

118 Buhle, a. a. O., Teil VI, Abt. 1, S. 364–365; Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 565; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 71–74.

[119] Cardanus, 1.1., c. 26, p. 70; Buhle, a. a. O., Teil VI, Abt. 1, S. 362–363.

[120] Cardanus, De genitur, XII, p. 84; Buhle, a. a. O., Teil VI, Abt. 1, S. 363–364; Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 564–565.

[121] Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 108, 114–120; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 290–295.

[122] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 5–46.

[123] Giordano Bruno, De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8; spausdinimo vieta veikiau išgalvota, nes šis veikalas, kaip ir kitas: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8, – pasirodė Paryžiuje; abu veikalai yra dialogai.

[124] Žr. anksčiau, p. 105; Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis prospositorum. Vitebergae apud Zachariam Cratonem, 1588.

[125] Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 15–29.

[126] Paskaitos skaitytos 1829/30 m.

[127] Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Weidmann 1830.

[128] Paskaitos skaitytos 1805/06 m.

[129] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 7–9; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 391–392; Giordano Bruno, De la causa, principio et uno, Dial. II (Opere publ. da Adolfo Wagner, Vol. 1), p. 235–236.

[130] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 7; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 391; Giordano Bruno, 1.1., Dial. II, p. 235.

[131] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 9; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 392; Giordano Bruno, 1.1., Dial. II, p. 236.

[132] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 10–18; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 292–294; Giordano Bruno, 1.1., Dial. II, p. 237–243.

[133] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 19–22; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 394–395; Giordano Bruno, 1.1., Dial. III, p. 251–253.

[134] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 30–31; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 398–399; Giordano Bruno, 1.1., Dial. IV, p. 273–274.

[135] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 22–23; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 395–396; Giordano Bruno, 1.1., Dial. III, p. 254–257.

[136] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 28–30; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 398; Giordano Bruno, 1.1., Dial. IV, p. 269–272.

[137] Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 23–25; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 396; Giordano Bruno, 1.1., Dual. III, p. 260–261.

138 Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 25–26; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 397; Giordano Bruno, 1.1., Dial. III, p. 261.

139 Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 28, 32; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 398, 399; Giordano Bruno, 1.1., Dial. III, p. 264; Dial. IV, p. 275.

140 Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 45; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 403–404; Giordano Bruno, 1.1., Dial. V, p. 291.

141 Jordanus Brunus, De minimo, p. 10, 16–18.

142 Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 37–39; Tennemann, a. a. O., Bd. IX, S. 401–402; Giordano Bruno, 1.1., Dial. V, p. 281–284.

143 Opere di Giordano Bruno, publ. da Wagner, Introduzione, p. XXIV–XXV.

144 Žr. anksčiau, p. 87–89.

145 Žr. t. II, p. 218–219.

146 Libr. III, c. 17sqq.

147 Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, Abt. 2, S. 715 (717); Jordanus Brunus, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae Latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stutgardiae 1835, Fasc. II) c. 1, P. 238.

148 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 717–718 (717, a–718, b); Jordanus Brunus, 1.1., c. 5, p. 239.

149 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 719 (719, a); Jordanus Brunus, 1.1., c. 2–3, p. 238–239.

150 Žr. t. II, p. 429.

151 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 723–724; Jordanus Brunus, De umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II), Triginta intentiones umbrarum, Intentio I–IV, p. 300–302.

152 Žr. t. I, p. 335.

153 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 724–726; Jordanus Brunus, 1.1., Intentio V–IX, p. 302–305.

154 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 727; Jordanus Brunus, 1.1., Intentio XXI, p. 310.

155 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 731; Jordanus Brunus, 1.1., De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.

156 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 731; Jordanus Brunus, 1.1., De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.

157 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 730–731; Jordanus Brunus, 1.1., Conceptus VII, p. 318.

158 Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 732; Jordanus Brunus, 1.1., Conceptus XIII, p. 320.

[159] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 733–734; Jordanus Brunus, 1.1., Conceptus XXVI, p. 323–324.

[160] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 745; Jordanus Brunus, Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II, 11.

[161] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 734; žr. Jordanus Brunus, De umbris idearum: Ars Memoriae, I–XI, p. 326–330.

[162] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 734–735; Jordanus Brunus, 1.1., XII, p. 330–331.

[163] Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 671–677; Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 866–869.

[164] Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Teil VI, Abt. 1, S. 410–415; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 677–680; Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, Abt. 2, S. 870–878.

[165] Žr. anksčiau, p. 104; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 1, p. 164.

[166] Lucilius Vanini, De naturae arcanis, p. 420.

[167] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 670–672; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 548–550.

[168] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 672–676; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 550–557.

[169] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 676–680; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 558–562.

[170] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 950–952; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 91–93.

[171] Buhle, a. a. O., Bd. II, Abt. 2, S. 952–954; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 93–95.

[172] Žr. t. I, p. 438 ir t.

[173] Baco, De augmentis scientiarum II, c. 1 (Lugd. Batavor. 1652, 12), p. 108–110 (Opera omnia, Lipsiae 1694, p. 43–44).

[174] Baco, 1.1., c. 2, p. 111 (Operum p. 44); c. 4, p. 123 iki 124 (p. 49); c. 11, p. 145–147 (p. 57–58).

[175] Žr. toliau, p. 163.

[176] Žr. toliau, p. 162.

[177] Baco, Novum Organon, L. I, Aphor. 11–34 (Operum p. 280–282).

[178] Baco, De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320–321 (p. 122–123).

[179] Baco, Novum Organon, L. I, Aphor, 105, p. 313; Baco, De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 326–327 (p. 124–125).

[180] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50–51; Baco, Silva silvarum sive historia naturalis, Cent. IV, Sect. 326–327 (Operum p. 822 iki 823).

[181] Baco, De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245 iki 246 (p. 95): Versio argenti aut argenti vivi aut alicuiius alii metalli in aurum res creditu dura. Attamen longe verisimilius est, ab homine qui poderis, coloris flavi, malleabilis et extensibilis, fixi etiam et volatilis naturas cognitas et perspectas habuerit, quique similiter prima mineralium semina et menstrua diligenter introspexit, posse aurum multa et sagaci molitione tandem produci: quam quod pauca elixiris

grana paucis momentis alia metalla in aurum vetere valeant; ... qui naturam arefactionis, assimilationis atque alimentationis ... notarit, posse per diaetas, balnea ... vitam prolongari aut vigorem iuventutis aliqua ex parte renovari.

182 Baco, 1.1., IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

183 Baco, 1.1. IV, p. 294–295 (p. 213).

184 The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51–52; Baco, 1.1., III, c. 3–4, p. 200–206 (p. 78 iki 80); Baco, Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Recte ponitur: Vere scire, esse per causas scire. Etiam non male constituuntur causae quattuor: Materia, forma, efficiens et finis.

185 Baco, 1.1., L. II, Aphor. 2: Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. – The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

186 Baco, De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 237 (p. 92).

187 Baco, 1.1., III, c. 4, p. 239 (p. 92).

188 Baco, 1.1. I, p. 46 (p. 19); III, c. 4, p. 211–213 (p. 82–83); Baco, Novum Organon. L. I. Aphor. 85, p. 304.

189 Baco, De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 231 iki 234 (p. 89–90).

190 The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

191 Baco, Novum Organon, L. II, Aphor. 17, p. 345 iki 346.

192 Baco, 1.1., Aphor. 2, p. 325–326 (Tennemann, a. a. O., Bd. X, S. 35–36): Formae inventio habetur pro desperata. Efficiens vero et materia (quales quaeruntur et recipiuntur, remotae scilicet, absque latenti processu ad formam) res profunctoriae sunt et superficiales, et nihili fere ad scientiam veram et activam. – Licet in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege: in doctrinis tamen illa ipsa lex eiusque inquistio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem eiusque paragraphos *formarum* nomine intelligimus. – Baco, 1.1., L. I, Aphor. 51, p. 286. – Baco, 1.1., L. II, Aphor. 9: ... Oritur vera divisio philosophiae et scientiarum; ... videlicet, ut inquisitio formarum, quae sunt... aeternae et immobiles (t. y. gamtos dėsnis), constituat Metaphysicam.

193 Baco, 1.1., L. II, Aphor. 3, p. 326: Qui formas novit, is *naturae unitatem in materiis dissimillimis* complectitur.

194 Baco, 1.1., L. II, Aphor. 35, p. 366: ... ad elevandum et evehendum intellectum a differentiis ad genera etc.

195 The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; Baco, De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 236 (p. 91).

[196] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

[197] Baco, 1.1., V, c. 4, p. 358 (p. 137): Uno eodemque mentis opere illiud, quod quaeritur, et invenitur et iudicatur. Neque enim per medium aliquod res transigitur, sed immediate eodem fere modo quo fit in sensu. Quippe sensus in obiectis suis primariis simul et obiecti speciem arripit et eius veritati consentit. (Rixner, a. a. O., Bd. III, S. 10).

[198] Jakob Böhmens Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg 1715, 4), Nr. V, § 2, S. 54; ir titulinis lapas.

[199] Ten pat, Nr. I, § 57, S. 27–28.

[200] Ten pat, Nr. I, § 18, S. 11–12.

[201] Ten pat, Nr. I, § 2–3, S. 3.

[202] Ten pat, Nr. VI, § 3–6, S. 81–85.

[203] Ten pat, Nr. I, § 4, S. 3–4.

[204] Ten pat, Nr. I, § 6–7, S. 5; § 10–11, S. 7–8.

[205] Ten pat, Nr. I, § 28–29, S. 17–18.

[206] Ten pat, Nr. I, § 12–17, S. 8–11.

[207] Ten pat, Nr. VI, § 7–8, S. 85–87.

[208] Ten pat, Nr. I, § 18, S. 11–12.

[209] Böhme, Theosophische Sendbriefe, 47. Brief (Werke, Hamburg 1715, 4), S. 3879.

[210] Böhme, Trostschrift von vier Komplexionen, § 43–63, S. 1602–1607.

[211] Shakespeare, Sturm, Akt I, Szene 2, S. 27–28 (vertimas von Schlegelio, Berlin 1818).

[212] Böhme, Von Christi Testament der heiligen Taufe, Buch II, Kap. 1, § 4–5, S. 2653–2654.

[213] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Vorrede, § 84, S. 18.

[214] Ten pat, § 85.

[215] Ten pat, § 88, S. 18.

[216] Böhme, Von wahrer Gelassenheit, Kap. 2, § 9–10, S. 1673.

[217] Böhme, Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap. 10, § 42, S. 470.

[218] Böhme, Von der Gnadenwahl, Kap. 1, § 3–10, S. 2408–2410; Kap. 2, § 9, S. 2418; § 19–20, S. 2420; Böhme, Schlüssel der vornehmsten Punkte und Wörter, § 2, S. 3668; § 145–146, S. 3696–3697.

[219] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 4, § 9–11, S. 49–50; Kap. 11, § 47, S. 126–127 ir t. t.

[220] Ten pat, Kap. 4, § 12–21, S. 50–51.

[221] Ten pat, Kap. 2, § 15, S. 30.

[222] Ten pat, Kap. 2, § 16, S. 30–31.

[223] Ten pat, Kap. 2, § 17–18, S. 31.

[224] Ten pat, Kap. 2, § 31–33, S. 33–34.

[225] Ten pat, Kap. 2, § 38–40, S. 34–35.

[226] Ten pat, Kap. 3, § 2, 8–11, S. 36–38 (Rixner, a. a. O., Bd. II, Anh., S. 106, § 6).

[227] Žr. anksčiau, p. 175.

[228] Böhme, Vom dreifachen Leben des Menschen, Kap. 4, § 68, S. 881.

[229] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 2, § 13, S. 29.

[230] Ten pat, Kap. 1, § 3–7, 9, S. 23–24.

[231] Ten pat, Kap. 1, § 10–24, S. 24–27.

[232] Ten pat, Kap. 2, § 1, S. 28.

[233] Ten pat, Kap. 2, § 14, S. 30; § 8, S. 29.

[234] Ten pat, Kap. 4, § 5–6, S. 48.

[235] Ten pat, Kap. 8, § 15, S. 78; Kap. 11, § 46, S. 126.

[236] Ten pat, Kap. 3, § 18, S. 40.

[237] Ten pat, Kap. 10, § 54, S. 115.

[238] Ten pat, Kap. 10, § 40, S. 112.

[239] Ten pat, Kap. 10, § 39.

[240] Ten pat, Kap. 11, § 7–12, S. 119–120.

[241] Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, 8–10, S. 1739.

[242] Ten pat, Kap. 1, § 1–3, S. 1755–1756.

[243] Rixner, a. a. O., Bd. II, Anh., S. 108, § 5 (pagal Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 2, 16, S. 30–31; § 33, S. 34).

[244] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 23, § 11–12, S. 307–308 (Rixner, a. a. O., Bd. II, Anh., S. 108, § 5).

[245] Böhme, Theosophische Sendbriefe I, § 5, S. 3710.

[246] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 3, § 33–35, S. 44 (Rixner, a. a. O., Bd. II, Anh., S. 106, § 7).

[247] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 3, § 15, S. 39.

[248] Ten pat, Kap. 3, § 18–22, S. 40–41.

[249] Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, § 4–5, S. 1756.

[250] Ten pat, Kap. 1, § 12, S. 1758.

[251] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 12, § 101–107, S. 149–150; Kap. 13, § 92–104, S. 166–168; Böhme, Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap. 4, § 69, S. 406.

[252] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 12, § 100, S. 149; Kap. 13, § 31–51, S. 157–160; Böhme, Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens, Kap. 15, § 5, S. 543–544.

[253] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 12, § 99, S. 149; Kap. 13, § 52, S. 160; Kap. 14, § 36, S. 178.

[254] Ten pat, Kap. 13, § 53–64, S. 160–162; Böhme, Vierzig Fragen von der Seele, XII, § 4, S. 1201; Böhme, Von sechs theosophischen Punkten, V, 7, § 3, S. 1537; Böhme, Von wahrer Gelassenheit, Kap. 1, § 1–7, S. 1661–1663; Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, § 23–26, S. 1742–1743; Böhme, Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, Kap. 16, § 49, S. 2391.

[255] Böhme, Vom übersinnlichen Leben, § 42, S. 1696.

[256] Ten pat, § 41, S. 1696.

[257] Böhme, Von der Menschwerdung Jesu Christi, Teil I, Kap. 5, § 14, S. 1323; Böhme, Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens, Kap. 10, § 43, S. 470.

[258] Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 3, § 11, S. 1757.

[259] Žr. toliau, p. 187.

[260] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 8, § 15–20, S. 78–79.

[261] Ten pat, Kap. 10, § 38, S. 112.

[262] Ten pat, Kap. 13, § 69–91, S. 162–166.

[263] Ten pat, Kap. 11, § 5–13, S. 119–120.

[264] Böhme, 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, § 2–5, S. 3591-3592.

[265] Ten pat, III, § 10–16, S. 3593–3595.

[266] Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 3, § 12, 14, S. 1757, 1758.

[267] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 3, § 29–30, S. 43.

[268] Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 3, § 13, S. 1758.

[269] Böhme, Morgenröte im Aufgang, Kap. 11, § 4, S. 118.

[270] Ten pat, Kap. 10, § 55, 58, 60, S. 115, 116.

[271] Ten pat, Kap. 3, § 36–38, S. 44–45.

[272] Ten pat, Kap. 3, § 47, S. 46.

[273] Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, § 33, S. 1745; Kap. 2, § 29, S. 1754; Kap. 3, § 15, S. 1758.

[274] Ten pat, Kap. 3, § 18–21, S. 1759–1760.

[275] Ten pat, Kap. 3, § 27, S. 1761.

[276] Ten pat, Kap. 3, § 24, S. 1760–1761.

[277] Böhme, Von drei Prinzipien göttlichen Wesens, Kap. 8, § 5, S. 433; Böhme, Mysterium magnum, oder Erklärung des ersten Buches Mosis, Kap. 19, § 28, S. 2830–2831.

[278] Böhme, Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 3, § 22–23, S. 760.

[279] Ten pat, Kap. 3, § 29, S. 1761.

[280] Ten pat, Kap. 3, § 27, S. 1761.

281 Ten pat, Kap. 1, § 28–31, S. 1743–1744; § 23, S. 1742; Kap. 2, § 1–3, S. 1747–1748; § 15–21, S. 1751–1752; § 28–29, S. 1754.

282 Ten pat, Kap. 1, § 25–27, S. 1743.

283 Ten pat, Kap. 1, § 24, S. 1742; § 32–39, S. 1744–1746; Kap. 2, § 4–13, S. 1748–1750; § 22–30, S. 1752–1754.

284 Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 203–207; Cartesius, De Methodo, I (Amstelod. 1672, 4), p. 2–6 (Euvres complètes de Descartes publiées par Cousin, Tom. I, p. 125–130); [Descartes'as, Samprotavimas apie metodą. – R. Dekartas, Rinktiniai raštai, Vilnius 1978, p. 99–149].

285 Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 207–217; Cartesius, 1.1., I–II, p. 6–7 (p. 130–133); Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Euvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, Tom. I), p. 83, et suiv.

286 Tennemann, a. a. O., Bd. X, S. 210–216.

287 Spinoza, Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus, Jenae 1802, Tom. I), p. 2; [Spinoza, Rene Dekarto filosofijos pradai. – Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, Vilnius 1986, p. 360–390].

288 Principia philosophiae, P. I, 1–6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1–2 (Euvres, Tom. III, p. 63–66); [Descartes'as, Filosofijos pradai. – R. Dekartas, Rinktiniai raštai, Vilnius 1978, p. 227–328; p. 229–230]; žr. Meditationes de prima philosophia, I (Amstelod. 1685, 4), p. 5–8 (Euvres, Tom. I, p. 235–245); [Descartes'as, Metafiziniai apmąstymai. – R. Dekartas, Rinktiniai raštai, p. 151–225]; De Methodo, IV, p. 20 (p. 156–158).

289 Principia philosophiae, P. I, § 7, p. 2 (p. 66–67); [p. 231].

290 De Methodo, IV, p. 20–21 (p. 158); Spinoza, 1.1., p. 14.

291 De Methodo, IV, p. 21 (p. 159); Epistol. Tom. I, ep. 118 (Amstelod. 1682, 4), p. 379 (Euvres, Tom. IX, p. 442–443).

292 Respons. ad sec. obiectiones, adiunctae meditationibus de prima philosophia, p. 74 (p. 427); Spinoza, 1.1., p. 4–5.

293 Principia philosophiae, P. I, § 8, p. 2 (p. 67); [p. 231].

294 Appendix ad Meditationes, continens obiectiones quint., p. 4 (Euvres, Tom. II, p. 92–93).

295 Principia philosophiae, P. I, § 9, p. 2–3 (p. 67–68); [p. 231–232].

296 Ibid., P. 1, § 11, p. 3 (p. 69–70); [p. 233].

297 Respons. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p. 86 (p. 454–455); Spinoza, 1.1., p. 13.

298 Principia philosophiae, P. IV, § 196, p. 215–216 (p. 507–509); [p. 318–319]; Meditationes, VI, p. 38 (p. 329–330); Spinoza, 1.1., p. 2–3.

299 Respons. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Axiomata V–VI, p. 86 (p. 453).

300 Ibid., Propositio IV, p. 91 (p. 464–465).

301 Meditationes, II, p. 9–14 (p. 246–262).

302 De Methodo, IV, p. 21 (p. 158–159); Spinoza, 1.1., p. 14.

303 Principia philosophiae, P. I, § 13, p. 3–4 (p. 71–72); [p. 233–234].

304 Žr. Respons. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Def. I, p. 85 (p. 451–452).

305 Ibid., Propositio IV, p. 91 (p. 464–465).

306 Meditationes, III, p. 15–17 (p. 263–268).

307 Principia philosophiae, P. I, § 20, p. 6 (p. 76–77); Meditationes, III, p. 17–25 (p. 268–292); De Methodo, IV, p. 21–22 (p. 159–162).

308 Spinoza, 1.1., p. 10; plg. anksčiau, p. 199.

309 Principia philosophiae, P. I, § 14, p. 4 (p. 72–73); [p. 234].

310 Žr. anksčiau, p. 62–64.

311 Respons. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Axiomata VI, p. 88 (p. 459).

312 Spinoza, 1.1., Axiomata VI, p. 16; žr. Cartesii Resp. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Axiomata X, p. 89 (p. 460).

313 Respons. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Axiomata III, p. 88 (p. 458).

314 Spinoza, 1.1., p. 15.

315 Ibid., p. 14.

316 Ibid., p. 17.

317 Respons. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Axiomata IV–V, p. 88 (p. 458–459); Spinoza, 1.1., Axiomata VIII–IX, p. 16.

318 Respons. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Propositio I, p. 89 (p. 460–461).

319 Spinoza, 1.1., Axiomata VI, p. 16: In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia vel possibilis vel necessaria: necessaria in dei, sive entis summe perfecti conceptu; nam alias conciperetur imperfectum.

320 Ibid., Propositio VI, p. 20, et Axiomata VIII, p. 16; Cartesii Resp. ad sec. obiectiones: Rationes more geometr. dispos., Propositio II, p. 89 (p. 461–462), et Axiomata V, p. 88 (p. 458).

321 Principia philosophiae, P. I, § 15–16, p. 4–5 (p. 73–74); [p. 235].

[322] Ibid., P. I, § 18, p. 5 (p. 74–75); [p. 236].

[323] Ibid., P. I, § 24, p. 7 (p. 78–79).

[324] Ibid., P. I, § 25–26, p. 7 (p. 79–80); [p. 239].

[325] Ibid., P. I, § 39–41, p. 10–11 (p. 86–88).

[326] Žr. anksčiau, p. 187.

[327] Principia philosophiae, P. I, § 29–30, p. 8 (p. 81 iki 83); [p. 240–241]; Meditationes, IV, p. 25 (p. 293–294).

[328] Principia philosophiae, P. I, § 43, p. 11 (p. 89); [p. 245].

[329] Ibid., P. I, § 35–36, 38, p. 9–10 (p. 84–85, 86); Meditationes, IV, p. 25–26 (p. 295–297).

[330] Paskaitose, skaitytose 1829/30 m., Malebranche'o filosofija įterpta būtent čia.

[331] Principia Philosophiae, P. I, § 23, p. 6–7 (p. 78); Spinoza, 1.1., Propositio XVI, p. 36–37.

[332] Principia Philosophiae, P. I, § 22, p. 6 (p. 77–78); Spinoza, 1.1., Corollar, II, p. 30–31.

[333] Responsiones quartae, p. 433 (p. 70); Spinoza, 1.1., Corollar. I, p. 30.

[334] Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. III, Abt. 1, S. 17–18.

[335] Principia philosophiae, P. I, § 48, p. 12 (p. 92); [p. 247].

[336] Meditationes, III, p. 17 (p. 268–269).

[337] Principia philosophiae, P. I, § 49, p. 13 (p. 93).

[338] Ibid., P. I, § 48, p. 12 (p. 92).

[339] Ibid., P. I, § 51, p. 14 (p. 95); [p. 249].

[340] Ibid., P. I, § 48, p. 12–13 (p. 92); [p. 247].

[341] Ibid., P. I, § 60, p. 16 (p. 101); [p. 253].

[342] Ibid., P. I, § 52, p. 14 (p. 95); [p. 249].

[343] Rationes more geometr. dispos., Definit. X, p. 86 (p. 454).

[344] Principia philosophiae, P. I, § 53, p. 14 (p. 96–97); [p. 250].

[345] Ibid., P. I, § 54, p. 14 (p. 97).

[346] Ibid., P. I, § 66–74, p. 19–22 (p. 107–117).

[347] Ibid., P. II, § 4, p. 25 (p. 123–124).

[348] Ibid., P. II, § 16, p. 29–30 (p. 133–134).

[349] Ibid., P. II, § 20, p. 31 (p. 137–138).

[350] Ibid., P. II, § 37–38, p. 38–39 (p. 152–154).

[351] Buhle, a. a. O., Bd. III, Abt. 1, S. 19; žr. Principia philosophiae, P. III, § 46–47, p. 65 (p. 210–212).

[352] Žr. Principia philosophiae, P. II, § 64, p. 49 (p. 178–179).

[353] Ibid., P. III, § 5–42, p. 51–63 (p. 183–208).

354 Ibid., P. III, § 46sqq., p. 65 sqq. (p. 210 et suiv.); P. IV, § 1sqq., p. 137sqq. (p. 330 et suiv.).

355 Ibid., P. IV, § 69, p. 109–115, p. 166, 178–180 (p. 388, 420–425).

356 Žr. indicem Principia philosophiae.

357 Principia philosophiae, P. 1, § 37 et 39, p. 10 (p. 85 iki 87).

358 Ibid., P. I, § 40, p. 11 (p. 87).

359 Ibid., P. I, § 41, p. 11 (p. 87–88); [p. 244–245].

360 De Methodo, V, p. 35–36 (p. 185–189).

361 Ibid., V, p. 29 (p. 173–174).

361 Ibid., V, p. 29 (p. 173–174).

362 Žr. anksčiau, p. 211 ir t.

363 Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus, ed. Paulus, Jenae 1802–1803, Tom. II), p. 593–604, 632–640.

364 Ibid., p. 612–628; Spinozae Epistol. LIII et LIV (Opera ed. Paulus, Tom. I), p. 638–640.

365 Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 719–720.

366 Žr. Cartesii Meditationes: Appendix, Epistola ad Gisbertum Voëtium (Tom. XI, p. 3 suiv.).

367 Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 665.

368 Spinozae Opera ed. Paulus, Tom. II, p. 1, 3 not., 33; Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 640–641.

369 Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 642–665.

370 Buhle, a. a. O., Bd. III, Abt. 2, S. 515, Anm. (Žr. Spinozae Opera ed. Paulus, Tom. II, Praef., p. XVI).

371 Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 1, S. 55, 90, 216–223.

372 Spinozae Epistol. L (Tom. I), p. 634.

373 Plg. t. I, p. 300 ir t. ir 308.

374 Plg. t. I, p. 199 ir t.

375 Plg. anksčiau, p. 178 ir t.

376 Ethices, P. I, Definit. I (Tom. II), p. 35.

377 Ibid., P. I, Definit. II, p. 35.

378 Ibid., P. I, Definit. III.

379 Ibid., P. I, Definit. IV.

380 Ibid., P. I, Definit. V, p. 35.

381 Ibid., P. I, Definit. VI, Explicat., p. 36.

382 Ibid., P. I, Epistol. XXIX, p. 526–532.

383 Ibid., P. I, Definit. VI, p. 35.

[384] Ibid., P. I, Propos. V, p. 37–38.

[385] Ibid., P. I, Propos. VIII, p. 38–39.

[386] Ibid., P. I, Propos. X, et Schol., p. 41–42.

[387] Ibid., P. I, Propos. XIII, p. 45.

[388] Ibid., P. I, Propos. XIV, et Coroll. II, p. 46.

[389] Ibid., P. I, Propos. XV, p. 46.

[390] Ibid., P. I, Propos. XVI, et Coroll. I, p. 51.

[391] Žr. toliau, p. 243–247.

[392] Ethices, P. II, Propos. I–II, p. 78–79.

[393] Ibid., P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p. 62.

[394] Ibid., P. II, Propos. VII, p. 82.

[395] Ibid., P. II, Propos. VII, Schol., p. 82–83.

[396] Ibid., P. I, Propos. XVII, Coroll. I–II, et Schol., p. 51–52; Propos. XX, et Coroll. I, p. 55–56; Propos XXI, p. 56–57.

[397] Ibid., P. I, Propos. XXXII, p. 63.

[398] Ibid., P. I, Propos. XXX, Schol. II, p. 67–68.

[399] Ibid., P. I, Propos. XVIII, p. 54.

[400] Ibid., P. I, Propos. XXVI et XXVII, p. 59.

[401] Ibid., P. I, Propos. XXIX, p. 61.

[402] Ibid., P. I, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p. 63.

[403] Ibid., P. I, Propos. XXIX, Schol., p. 61–62.

[404] Ibid., P. I, Propos. XXX–XXXII, p. 62–63.

[405] Ibid., P. III, Defin. III, p. 132.

[406] Ibid., P. III, Propos. XI, Schol., p. 141.

[407] Ibid., P. II, Propos. XI, Demonstr. et Coroll., p. 86–87.

[408] Ibid., P. II, Defin. IV, p. 77–78.

[409] Dictionnaire historique et critique (édition de 1740, Tom. IV), Article Spinoza, p. 261, Note N, Nr. IV.

[410] Ethices, P. II, Propos. XII, p. 87–88.

[411] Ibid., P. II, Propos. XIII, p. 88.

[412] Ibid., P. II, Propos. XIII, Schol., P. 89; et Propos. XIV, p. 95.

[413] Ibid., P. II, Propos. XXIII, p. 102: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

[414] Ibid., P. II, Propos. V, p. 80–81.

[415] Buhle, a. a. O., Bd. III, Abt. 2, S. 524.

[416] Ethices, P. II, Definit., p. 92.

[417] Plg. anksčiau, p. 182.

[418] Ethices, P. I, Propos. XXXI, p. 62–63.
[419] Ibid., P. II, Propos. XI, p. 86.
[420] Ibid., P. II, Axiomata I, p. 78.
[421] Ibid., P. II, Propos. XI, Demonstr., p. 86–87; Propos. X, p. 85.
[422] Ibid., P. II, Propos. VI, p. 81.
[423] Ibid., P. III, Propos. II, p. 133–134.
[424] Buhle, a. a. O., Bd. III, Abt. 2, S. 525–528.
[425] Epistol. LXVI, p. 673.
[426] Ethices, P. I, Axiomata I, p. 36.
[427] Ibid., P. I, Appendix, p. 69; P. III, Propos. II, Schol., p. 136.
[428] Ibid., P. II, Propos. XLIX, Coroll., p. 123.
[429] Ibid., P. III, Propos. VI–VIII, p. 139–140.
[430] Ibid., P. III, Propos. IX, Schol., p. 140.
[431] Ibid., P. V, Propos. III, et Coroll., p. 272–273; Buhle, a. a. O., Bd. III, Abt. 2, S. 553.
[432] Ethices, P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Praef., p. 199.
[433] Ibid., P. III, Propos. XI, Schol., p. 141–142.
[434] Ibid., P. IV, Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III, Schol., p. 136.
[435] Ibid., P. V, Propos. XXXVI, Schol., p. 293.
[436] Ibid., P. V, Propos. XXXVII, Demonstr., p. 294.
[437] Ibid., P. V, Propos. XXXVIII, et Schol., p. 294–295.
[438] Ibid., P. V, Propos. XIV, p. 280.
[439] Ibid., P. I, Propos. XV, p. 46.
[440] Ibid., P. V, Propos. VI, p. 275.
[441] Ibid., P. II, Propos. XXXII, p. 107.
[442] Ibid., P. II, Propos. XL, Schol. II, p. 113–114.
[443] Ibid., P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117–118.
[444] Ibid., P. II, Propos. XLV, p. 119.
[445] Ibid., P. V, Propos. XXVII, p. 287–288.
[446] Ibid., P. V, Propos. XXX, p. 289.
[447] Ibid., P. V, Propos. XXXII, Coroll., p. 291.
[448] Ibid., P. V, Propos. XXXV, p. 292.
[449] Epistol. XXXVI, p. 581–582.
[450] Ibid., XXXII, p. 541.
[451] Ibid., XXXII, p. 543.
[452] Žr. anksčiau, p. 88 ir t.; 118–125.
[453] Epistol. XXXVI, p. 582.
[454] Plg. anksčiau, p. 182.

[455] Buhle, a. a. O., Bd. III, Abt. 2, S. 430–431.
[456] Malebranche, De la Recherche de la Vérité, Livres I–III.
[457] Malebranche, De la Recherche de la Vérité (Paris, 1736), T. II, L. III, P. I, Chap. 1, p. 4–6; T. I, L. I, Chap. 1, p. 6–7.
[458] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 2, p. 66–68.
[459] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 3, P. 72.
[460] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 4, p. 84.
[461] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 5, p. 92.
[462] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 95–96.
[463] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 101–102.
[464] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 100–101.
[465] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 101–102.
[466] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 103–105.
[467] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 106–107.
[468] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 109.
[469] Ibid., T. II, L. III, P. II, Chap. 6, p. 110–111.
[470] Ibid., T. III, L. VI, P. I, Chap. 1, p. 1–3.
[471] Quarterly Review, April 1817, p. 70–71: „Aktas (the act), kuriuo Locke'as buvo pašalintas iš Oksfordo" (kas jis ten buvo, jame nepasakyta), buvo aktas ne universiteto, o Jokūbo II, kurio kaip *Visitor of Christ-Church* tiesioginiu įsakymu, paremtu galutiniu raštišku įsaku (warrant), buvo tai padaryta. Iš susirašinėjimo, kuris vyko dėl šio reikalo, aiškėja, kad kolegija nenoromis paklusо šiam įsakui kaip tokiai blogybei, kuriai ji negalėjo pasipriešinti nepažeisdama taikos ir ramybės tarp savo narių." – Plg. The Works of John Locke, London 1812, Vol. I: The Life of the Author, p. XXVI–XXVIII.
[472] Buhle, a. a. O., Bd. IV, Abt. 1, S. 238–241; The Works of John Locke, Vol. I: The Life of the Author, p. XIX–XXXIX.
[473] An Essay Concerning Human Understanding (The Works of John Locke, Vol. I), Book I, Chap. II, § 1, p. 13.
[474] Ibid., Book I, Chap. II–III.
[475] Ibid., Book I, Chap. III, § 22, p. 51.
[476] Ibid., Book I, Chap. II, § 2–5, p. 13–16.
[477] Ibid., Book I, Chap. II, § 6–9, p. 16–17.
[478] Ibid., Book I, Chap. II, § 27, p. 30–32.
[479] Ibid., Book I, Chap. III, § 1–14, p. 33–45.
[480] Ibid., Book I, Chap. III, § 15, p. 45–46.
[481] Ibid., Book I, Chap. IV, § 20, p. 69–71.

[482] Ibid., Book II, Chap. I, Of Ideas in General, and their Original, § 1–2, p. 77.

[483] Ibid., Book II, Chap. XII, § 1, p. 143.

[484] Ibid., Book II, Chap. I, § 10–14, p. 81–85.

[485] Ibid., Book II, Chap. I, § 2–5, p. 77–79.

[486] Ibid., Book II, Chap. II–VII, p. 93–109.

[487] Ibid., Book II, Chap. VIII, § 9–26, p. 112–121.

[488] Žr. anksčiau, p. 217–219.

[489] Žr. Aristoteles, De anima, II, 11.

[490] An Essay Concerning Human Understanding, Book II, Chap. II, § 2, not, p. 93–94: ...General ideas come not into the mind by sensation of reflection, but are the *creatures* or inventions of the understanding. – The mind makes them from ideas which it has got by sensation and reflection.

[491] Ibid., Book II, Chap. XII, § 1, p. 143.

[492] Ibid., Book II, Chap. XXII, § 2, p. 275: The mind often exercices an active power in making these several combinations; for it being once furnished with simple ideas, it can put them together in several compositions.

[493] Ibid.: The mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive, and receives them all from the existence and operations of things, such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea.

[494] Žr. ibid. (Vol. II), Book II, Chap. XXVI.

[495] Ibid. (T. I), Book II, Chap. XIII, 2, p. 147; Chap. IV, § 2, p. 100.

[496] Ibid. (T. I), Book II, Chap. XIV, § 3, p. 163.

[497] Ibid. (T. II), Book II, Chap. XXIII, § 1–2, p. 1–4.

[498] Ibid. (T. I), Book II, Chap. XXI, § 1, p. 220.

[499] Ibid. (T. II), Book II, Chap. XXVI, § 1, p. 40.

[500] Ibid. (T. I), Book II, Chap. XXI, of Power: § 7, p. 224.

[501] Ibid. (T. I), Book II, Chap. XIII, § 17–18, p. 155.

[502] Ibid. (T. II), Book III, Chap. III, § 6, p. 156.

[503] Ibid. (T. II), Book III, Chap. III, § 13, p. 166–167.

[504] Ibid. (T. II), Book III, Chap. III, § 15, p. 168–179.

[505] Ibid. (T. II), Book III, Chap. III, § 17, p. 169–170.

[506] Ibid. (T. III), Book IV, Chap. VII, § 8–11, p. 24–34.

[507] Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 731–736, 743–745.

[508] Žr. De iure belli ac pacis, L. III, c. 11, § 13–16 (ed. Gronov. Lipsiae 1758, 8), p. 900–905; c. 4, § 10, p. 792–793.

[509] Buhle, a. a. O., Bd. III, Abt. 1, S. 223–224, 227.

[510] Epistola dedicatoria ante Elementor. phil. Sectionem primam (Thomae Hobbes Opera philosophica, quae Latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4), p. 1–2.

[511] Žr. Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 154.

[512] De cive, c. 1, § 2 (Oper. phil. etc., Amstel. 1668), p. 3–4.

[513] Ibid., c. 1, § 3, p. 4.

[514] Ibid., c. 1, § 4–6, p. 4–5.

[515] Ibid., c. 1, § 12–14, p. 6–8; Leviathan, c. 13 (Oper.), p. 63–66.

[516] De cive, c. 5, § 6–12, p. 37–38; c. 6, § 12–14, p. 44–46.

[517] Rixner, a. a. O., Bd. III, S. 30.

[518] Buhle, a. a. O., Bd. IV, Abt. 2, S. 519–523; Rixner, a. a. O., Bd. III, S. 29.

[519] Rixner, a. a. O., Bd. III, S. 31; žr. Pufendorf, De iure naturae et gent. II, 2, 5–7 (Francof. ad Moenum 1706, 4), p. 157–161; VII, 1, 3–7, p. 900–909.

[520] Buhle, a. a. O., Bd. IV, Abt. 1, S. 107–108.

[521] Ten pat, Bd. IV, Abt. 1, S. 115; žr. Newtoni Optices, P III (Londini 1706, 4), p. 314.

[522] Leibnizii Opera omnia, ed. Dutens, Tom. II, P. 1, p. 400.

[523] La Vie de Mr. Leibniz par Mr. le Chevalier de Jaucourt (Essais de Théodicée, Amsterdam 1747, T. I), p. 1–25; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 335–343.

[524] La Vie de Mr. Leibniz, p. 25–28, 45, 59–62, 66–71; Brucker, 1.1., Tom. IV, P. 2, p. 343–353.

[525] Leibnizii Opera omnia, Tom. II, P. I, p. 45–46; La Vie de Mr. Leibniz, p. 77–80, 87–92, 110–116, 148–151; Brucker, 1.1., Tom. IV, p. 353–368.

[526] La Vie de Mr. Leibniz, p. 134–143; Brucker, 1.1., Tom IV, P. 2, p. 385, 389; Tennemann, a. a. O., Bd. XI, S. 181–182.

[527] Žr. anksčiau, p.128–130.

[528] Essais de Théodicée, T. I, P. I, § 7–8, p. 83–85; Principes de la Nature et de la Grâce (Opera, Tom. II, P. I), § 10, p. 36.

[529] Leibnizii Opera omnia, Tom. II, P. I, p. 32–39.

[530] Ibid., Principia philosophiae, p. 20–31.

[531] Buhle, a. a. O., Bd. IV, Abt. 1, S. 131.

[532] Žr. Essais de Théodicée, T. I, P. 1, § 10, p. 86.

[533] Principes de la Nature et de la Grâce, 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485).

[534] Principia philosophiae, § 1–2 (Opera, Tom. II, P. I), p. 20.

[535] De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (Opera, Tom. II, P. II), § 11, p. 55.

[536] Principia philosophiae, § 18, p. 22.

[537] Ibid., § 3–6, p. 20–21; Principes de la Nature et de la Grâce, § 2, p. 32.

[538] Principia philosophiae, § 7, p. 21.

[239] Troisième Eclaircissement du Système de la Communication des Substances (Opera, Tom. II, P. I), p. 73: ... La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment etc. (Recueil, T. II, p. 402).

[540] Principia philosophiae, § 7, p. 21.

[541] Ibid., § 8–9, p. 21; Opera, Tom. II, P. I, p. 128 iki 129; § 4–5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhaussen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernalles. C'est un *argument* contre les *Atomes* (Recueil, T. I, p. 50). – Plg. Hegel, Werke, Bd. IV, S. 45.

[542] Principia philosophiae, § 10–13, p. 21.

[543] Ibid., § 14, p. 21–22.

[544] Ibid., § 15, p. 22; Principes de la Nature et de la Grâce, 2, p. 32.

[545] Principia philosophiae, § 16, p. 22.

[546] Ibid., § 19–23, p. 22–23; Principes de la Nature et de la Grâce, § 4, p. 33–34; Nouveaux Essais sur l'Entendement humain (Euvres philosophiques de Leibniz par Raspe), L. II, Chap. IX, § 4, p. 90.

[547] De anima brutorum (Opera, Tom. II, P. I), § 2–4, p. 230–231.

[548] Opera, Tom. II, P. I, p. 214–215, § 3; De ipsa natura sive di vi insita, 11, p. 55; Système nouveau de la Nature et de la Communication des Substances (Opera, Tom. II, P. I), p. 50, 53.

[549] Opera, Tom. II, P. I, p. 79, 121, 234–237, 280, 295; Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, L. II, Chap. XIII, § 15, 17, p. 106–107.

[550] Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, L. II, Chap. XII, § 7, p. 102–103; Chap. XXI, § 72, p. 170; Chap. XXIV, § 1, p. 185.

[551] Opera, Tom. II, P. I, p. 39; Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, L. II, Chap. VI, § 24, p. 278; § 39, p. 290.

[552] Opera, Tom. II, P. II, p. 60; Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, L. II, Chap. XXIII, § 23, p. 181.

[553] Principia philosophiae, § 65–71, p. 28; Principes de la Nature et de la Grâce, § 3–4, p. 32–33.

[554] Principia philosophiae, § 29–31, p. 24; Principes de la Nature et de la Grâce, § 5, p. 34; Essais de Théodicée, T. I, P. I, § 44, p. 115.

[555] Principes de la Nature et de la Grâce, § 7, p. 35.

[556] Ibid., § 8, p. 35; Principia philosophiae, § 43–46, p. 25.

[557] Žr. anksčiau, p. 292.

[558] Essais de Théodicée, T. I, P. I, § 20, p. 96, 97; § 32–33, p. 106–107; T. II, § 153, p. 57–58; § 378, p. 256–257.

[559] Causa dei asserta per iustitiam eius (Essais de Théodicée, T. II), § 34–38, p. 385–386.

[560] Ibid., T. II, § 39, p. 386: Deus itaque inter obiecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum: sed bonum, ut qualemcumque, etiam subalternum; res vero indifferentes, itemque mala, saepe ut media: at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non esset, eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandale existant.

[561] Principes de la Nature et de la Grâce, § 3, p. 33; Premier Eclaircissement du Système de la Communication des Substances, p. 70.

[562] Second et troisième Eclaircissement du Système de la Communication des substances, p. 71–73.

[563] Principia philosophiae, § 82, p. 30; Principes de la Nature et de la Grâce, § 11, p. 36.

[564] Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, p. 54–55.

[565] Principia philosophiae, § 90, p. 31; Principes de la Nature et de la Grâce, § 12–13, p. 36–37; § 15, p. 37–38.

[566] Opera, Tom. II, P. I, p. 75–76.

[567] Principia philosophiae, § 58–62, p. 27; Opera, Tom. II, P. I, p. 46–47.

[568] Essais de Théodicée, T. I. P. I, § 9, p. 85–86.

[569] Principes de la Nature et de la Grâce, § 12–13, p. 36–37; Opera, Tom. II, P. I, p. 337.

[570] Essais de Théodicée, T. II, P. III, § 291, p. 184–185.

[571] Ibid., T. I, P. I, § 50, p. 119.

[572] Opera, Tom. II, P. I, p. 75.

[573] Buhle, a. a. O., Bd. IV, Abt. 2, S. 571–582; Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, Bd. VI, S. 511–518; Rixner, a. a. O., Bd. III, § 79, S. 195–196.

[574] Žr. anksčiau, p. 137.

[575] Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Teil I, Kap. II, § 114, S. 59–60 (Halle 1741).

[576] Ibid., Teil I, Kap. II, § 120, S. 62–63.

[577] Ibid., Teil I, Kap. IV, § 575–581, S. 352–359.

[578] Ibid., Teil I, Kap. IV, § 686, S. 425.

[579] Ibid., Teil I, Kap. V, § 742, S. 463; § 926, S. 573.

[580] Ibid., Teil I, Kap. VI, § 928, S. 574ff.

[581] Ibid., Teil I, Kap. III.

[582] Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Teil I: Anfangsgründe der Baukunst, der andere Teil, Lehrsatz 8, S. 414.

[583] Ibid., Aufgabe 22, S. 452–453.

[584] Ibid., Teil II: Anfangsgründe der Fortifikation, der erste Teil, S. 570.

[585] Praleista 1825/26 m. ir 1829/30 m. paskaitose: ir tose, ir kitose Hume'as eina tik po škotų ir prancūzų filosofijos, prieš pat Kantą; be to, 1825/26 m. paskaitose prancūzų filosofija eina prieš škotų filosofiją.

[586] Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Bischofs Berkeley (In: George Berkeley, Philosophische Werke, Teil I, Leipzig 1781), S. 1, 45; Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 86–90.

[587] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 90–91; Berkeley, Philosophische Werke (talpinami ir Hylas'o, ir Philonous'o pokalbiai), S. 82ff.

[588] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 91; Berkley, a. a. O., S. 97ff.

[589] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 91–92; Berkley, a. a. O., S. 147–149, 185.

[590] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 92–93; Berkley, a. a. O., S. 123–132.

[591] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 93–94; Berkley, a. a. O., S. 154–162.

[592] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 94–95; Berkley, a. a. O., S. 210, 275.

[593] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 90–99; Berkley, a. a. O., S. 204, 211–213, 274.

[594] Plg. Berkley, a. a. O., S. 159–262.

[595] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 193–200.

[596] Essays and Treatises on Several Subjects, Vol. III, containing an Enquiry Concerning Human Understanding (London 1770), Not. A, p. 283–284.

[597] Tennemanns Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt (Leipzig 1829), § 370, S. 439–440; Essays and Treatises on Several Subjects, Vol. III, Sect. II, p. 21–22; Sect. IV, Part. 1, p. 42; Tennemann, a. a. O., Bd. XI, S. 433–434.

[598] Tennemanns Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, 370, S. 440; Essays and Treatises on Several Subjects, Vol. III, Sect. IV, Part. 1, p. 43–

45; Sect. V, p. 66–67; Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 204–205; Tennemann, a. a. O., Bd. XI, S. 435–436.

[599] Essays and Treatises on Several Subjects, Vol. III, Sect. VII, Part. 1, p. 102–103; Part. 2, p. 108 iki 109; Sect. VIII, p. 118–119.

[600] Ten pat, Vol. IV, Containing an Enquiry Concerning the Principles of Morals, Sect. I, p. 4, Appendix I, p. 170.

[601] Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, s. 230–231; žr. Essays and Treatises on Several Subjects, Vol. III, Sect. XII, pag. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62–65; A Dialogue, p. 235–236 etc. etc.

[602] Essays and treatises on Several Subjects, Vol. III, Sect. VIII.

[603] Ibid., Vol. III, Sect. XI.

[604] Ibid., Vol. III, Sect. XII, Part. 1, p. 217–218, Not. N, p. 296–297; Buhle, a. a. O., Bd. V, Abt. 1, S. 210.

[605] Tennemanns Grundriß der Philosophie von Wendt, 351, S. 442.

[606] Rixner, a. a. O., Bd. III, 119, S. 259; Žr. Thomas Reid, An Inquiry into the Human mind on the Principles of Common Sense (Edinburgh 1810), Chap. I, Sect. IV, p. 19–20 (vokiškai: Leipzig 1782, S. 17–18); Chap. VI, Sect. XX, p. 372–375 (vokiškai: S. 310–311) etc.

[607] Rixner, a. a. O., Bd. III, 120, S. 261–262; žr. James Beattie, Essays on the Nature and Immutability of Truth etc. (Edinburgh 1776), Part. I, Chap. I, p. 18–31 (vokiškai: Kopenhagen und Leibzig 1772, S. 24–42); Chap. II, Sect. II, p. 37 iki 42 (vokiškai: S. 49–55), etc.

[608] Žr. James Oswald, An Appeal of Common Sense in Behalf of Religion (Edinburgh 1772), Vol. I, Book I, Introduction, p. 12 (išversta Wilmseno, Leipzig 1774; S. 11).

[609] Rixner, a. a. O., Bd. III, 121, S. 262; žr. James Oswald, a. a. O., Vol. II, Book II, Chap. 1, p. 50–51 (S. 54–55).

[610] 1825/26 m. paskaitos.

[611] 1829/30 m. paskaitos.

[612] Rousseau, Emile ou de l'Education, T. II (Paris 1813, éd. stéréotype), L. IV, Profession de Foi du Vicaire savoyard, p. 215 suiv.

[613] Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Teil VIII, S. 62–63; Système par Mirabaud (Londres 1770), T. I, Chap. 1, p. 10; Chap. 2, p. 28.

[614] Žr. t. I, p. 289–290.

[615] Buhle, a. a. O., Teil VIII, S. 62–64; Système de la Nature par Mirabaud, T. I, Chap. 2, p. 18, 16, 21, et 15.

616 Buhle, a. a. O., Teil VIII, S. 64–65; žr. Système de la Nature par Mirabaud, T. I, Chap. 2, p. 30–31; Chap. 3, p. 39–40.

617 Buhle, a. a. O., Teil VIII, S. 65; Système de la Nature par Mirabaud, T. I, Chap. 4, p. 45–46.

618 Buhle, a. a. O., Teil VIII, S. 70; Système de la Nature par Mirabaud, T. I, Chap. 7, p. 90–91.

619 Robinet, De la Nature (Troisième édition, Amsterdam 1766), T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: Il y a un Dieu, c. à d. une cause des phénomènes dont l'ensemble est la Nature. Quel est-il? Nous l'ignorons et nous sommes destinés à l'ignorer toujours, dans quelqu'ordre de choses que nous soyons placés, parce que nous manquerons toujours d'un moyen de le connaitre parfaitement. L'on pourrait encore mettre sur la porte de nos temples l'inscription qu'on lisait sur l'autel que l'Aréopage lui fit dresser: Deo ignoto.

620 Ten pat, T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: L'ordre qui y règne n'est pas plus le type visible de sa sagesse que notre imbécillité n'est l'image de son intelligence.

621 Ten pat, T. I, P. I, Chap. 4, p. 16–17: On vient de voir qu'il n'y a qu'une cause. – Au commencement la cause éternelle qui avait engraine, pour ainsi dire, les événements les uns dans les autres afin qu'ils se succédassent infailliblement selon sa volonté, toucha le premier anneau de la chaine immense des choses. Par cette impression permanente l'univers vit, se meut et se perpétue. D'une unité de cause suit une unité d'action, laquelle ne paraît pas même susceptible de plus ni de moins. C'est en vertu de cet acte unique que tout s'opère. – Depuis que l'on étudie la nature, on n'y a point encore remarqué de phénomène, de vérité indépendante. C'est qu' il n'y en a point, et qu'il ne saurait y en avoir. Le tout se soutient par la mutuelle correspondence de ses parties. – Ten pat, P. II, Chap. 2, p. 156–157: L'exemple du polype est aussi concluant pour l'animalité des plus petites parties organiques; car le polype est un groupe de polypes rassemblés et tout aussi vrais polypes que lui. Il reste prouvé que sous le meme point de vue le vivant ne pourrait être composé que de vivants, l'animal de petits animaux, tel animal de tels animalcules de la même sorte d'animalité, un chien de petits chiens germes, l'homme d'homoncules germes.

622 Ten pat, T. I, P. II, Chap. 7, Récapitulation, p. 166, 168: 1) Les semences animales fourmillent d'animaux spermatiques; 2) Toute génération proprement dite se fait par la coopération des deux sexes – arba kiekvienas individas yra hermafroditas viduje, arba taip pat ir išoriniais organais. – Ten pat,

T. I, P. II, Chap. 9–14. – Ten pat. T. I, P. II, Chap. 15, p. 202–203: N'est-on pas forcé d'admettre pour des corps véritablement organisés, touts ceux où l'on rencontre une telle structure? Elle exige absolument une semence, des graines, des germes dont ils sont le développement. – Ten pat, T. I, P. II, Chap. 19, Des êtres élémentaires, de l'Air, du Feu, de l'Eau etc., p. 217: L'Air principe ne sera que le germe de l'air; en se soulant d'eau et de feu à différents degrés, il passera successivement par des états divers d'accroissement; il sera d'abord embryon, puis air parfait.

623 Ten pat, T. I, P. I, Chap. 28, p. 138.

624 Ten pat, T. I, P. I, Chap. 13, p. 70.

625 Ten pat, T. I, P. IV, Chap. 3, p. 257–259.

626 Holbach, Système de la Nature, T. I, Chap. X, p. 177: Les idées abstraites ne sont que des façons dont notre organe intérieur envisage ses propres modifications. – Les mots de bonte; de beauté, d'ordre, d'intelligence, de vertu etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons, ou si nous ne les appliquons à des objets que nos sens nous ont montrés susceptibles de ces qualités, ou à des façons d'être et d'agir qui nous sont connues.

627 Helvetius, De l'Esprit (Cuvres complètes, T. II, Deux-Ponts 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62–64; Chap. 2, p. 65, 68–69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256–257.

628 Rousseau, Du Contrat social (Lyon 1790), L. I, Chap. III, p. 8–9; Chap. IV, p. 10–11, 13–16.

629 Ten pat, L. I, Chap. IV, p. 12: Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.

630 Ten pat, L. I, Chap. VI, p. 21: Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant? Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

631 Lessing, Sämtliche Schriften, Bd. XXIX (Berlin und Stettin 1828), S. 111–112.

632 Ten pat, B. XXIX, S. 122–123.

633 Tennemanns Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, § 406, S. 531; Rixner, a. a. O., Bd. III, 145, S. 317; Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 1, S. III,

634 Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 1, S. 39–40.

635 Ten pat, S. 91.

636 Plg. ten pat, S. 68.

637 Briefe über die Lehre des Spinoza (2. Ausgabe 1789), S. 85–86 (Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 1, S. 110).

638 Buhle, a. a. O., Teil VIII, S. 386–387; Mendelssohns Morgenstunden (2. Ausgabe 1786), S. 293–296.

639 Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 36–37, 88–89 (S. 67, 112–113).

640 Ten pat, IV. Satz, S. 225 (S. 223).

641 Ten pat, S. 223 (S. 216).

642 Žr. toliau, p. 364 ir t. ir 367 ir t.

643 Jacobi, Werke, Bd. II, S. 7ff., S. 221, Anm.

644 Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 419–420, und Anmerkung (Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 149–150).

645 Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 421–423 (S. 150–152).

646 Ten pat, S. 423–427 (S. 152–156).

647 Jacobi, Werke, Bd. II, S. 3–4.

648 Jacobi, Werke, Bd. III, S. 7.

649 Jacobi, Werke, Bd. III, S. 35.

650 Plg. Jacobi, Werke, Bd. III, S. 277.

651 Jacobi, Werke, Bd. II, S. 8–14, 101.

652 Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216–217 (Abt. 1, S. 211).

653 Žr. anksčiau, p. 336.

654 Jacobi, Werke, Bd. II, S. 74.

655 Jacobi, Werke, Bd. II, S. 76.

656 Kant, Kritik der praktischen Vernunft (4. Aufl. Riga 1797), S. 226–227; [Imanuelis Kantas, Praktinio proto kritika, Vilnius 1987].

657 Tennemanns Grundriß der Geshichte der Philosophie von Wendt, § 380, S. 465–466.

658 Žr. anksčiau, p. 325–327.

659 Kant, Kritik der reinen Vernunft (6. Aufl., Leipzig 1818), S. 3–5; [Imanuelis Kantas, Grynojo proto kritika, Vilnius 1982].

660 Ten pat, Vorrede, S. XVIII–XIX.

661 Ten pat, S. 5–8.

662 Ten pat, S. 1.

663 Ten pat, S. 4, 11, 13.

664 Ten pat, S. 8–9, 75–77.

665 Ten pat, S. 15; [p. 66].

666 Ten pat, S. 19.

667 Ten pat, S. 255–256.

[668] Ten pat, S. 107.

[669] Ten pat, S. 497–498; Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 254; Kant, Kritik der Urteilskraft (3. Aufl., Berlin 1799), Vorrede, S. V; [Imanuelis Kantas, Sprendimo galios kritika, Vilnius 1991].

[670] Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 25–27.

[671] Ten pat, S. 29–30, 34–36; [p. 76–77, 80–82].

[672] Ten pat, S. 30–31, 41.

[673] Ten pat, S. 13, 12, 150.

[674] Ten pat, S. 49.

[675] Ten pat, S. 54–55.

[676] Ten pat, S. 59.

[677] Ten pat, S. 97–103.

[678] Ten pat, S. 75–76, 78–82.

[679] Ten pat, S. 70, 77.

[680] Ten pat, S. 105–106.

[681] Ten pat, S. 93.

[682] Ten pat, S. 108–110.

[683] Ten pat, S. 129–132; [p. 159].

[684] Ten pat, S. 134.

[685] Ten pat, S. 200–201; [p. 218].

[686] Ten pat, S. 101 (plg. anksčiau, p. 375).

[687] Ten pat, S. 216–217.

[688] Ten pat, S. 100–105.

[689] 1825/26 m. paskaitose šioje vietoje kartu yra apžvelgiama Fichte's filosofija teoriniu jos aspektu; tačiau praktinį šios filosofijos aspektą, aptaręs Kanto praktinio proto kritiką, Hegelis pamini tik trumpai.

[690] Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 257; [p. 266].

[691] Ten pat, S. 258–259.

[692] Ten pat, S. 264.

[693] Ten pat, S. 267, 273.

[694] Plg. anksčiau, p. 360 ir t.

[695] Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 268.

[696] Ten pat, S. 278; [p. 283].

[697] Ten pat, S. 277–278, 288–289.

[698] Ten pat, S. 261–262, 274–275.

[699] Ten pat, S. 284; [p. 288].

[700] Ten pat, S. 288–289.

701 Ten pat, S. 289–299; [p. 292 ir t.].

702 Ten pat, S. 312–314.

703 Ten pat, S. 320.

704 Ten pat, S. 317–318, 328–329, 332.

705 Ten pat, S. 318, 336–337.

706 Ten pat, S. 319, 346–347.

707 Ten pat, S. 319, 354–355.

708 Ten pat, S. 324.

709 Ten pat, S. 385–386.

710 Ten pat, S. 444–452.

711 Ten pat, S. 441–444.

712 Ten pat, S. 458–462.

713 Ten pat, S. 462–466; [p. 427–429].

714 Pradžios knyga, 49, 14 (Šventasis Raštas, Vilnius 1990, p. 71).

715 Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 467.

716 Ten pat, S. 497–498.

717 1825/26 m. paskaitose šioje vietoje aptariama, koks šiuo atžvilgiu yra Jacobio filosofijos požiūris.

718 Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (3. Aufl., Leipzig 1800), S. 1.

719 Ten pat, S. 27.

720 Ten pat, S. 65–68.

721 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (2. Ausgabe, Königsberg 1794), S. 20–48; [Imanuelis Kantas, Religija vien tik proto ribose, ALK/Pradai 2000].

722 Kant, Kritik der praktischen Vernunft (4. Aufl., Riga 1797), S. 3–11, 29–32; [Immanuelis Kantas, Praktinio proto kritika, Vilnius 1987].

723 Ten pat, S. 41.

724 Ten pat, S. 40.

725 Ten pat, S. 56.

726 Ten pat, S. 126–135.

727 Ten pat, S. 38, 58.

728 Ten pat, S. 77.

729 Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 62, 500.

730 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 54 ir 58 (35); [p. 45].

731 Plg. t. II, p. 250.

732 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 219–223.

733 Ten pat, S. 198–200.

734 Ten pat, S. 205–209.

735 Ten pat, S. 223–227.

736 Plg. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 471.

737 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 146.

738 Kant, Kritik der Urteilskraft (3. Aufl., Berlin 1799), Einleitung S. XVII–XX; [Imanuelis Kantas, Sprendimo galios kritika, Vilnius 1991, p. 29–30].

739 Ten pat, S. XXIV–XXV.

740 Ten pat, S. XXV–XXVI.

741 Ten pat, S. XXVII–XXVIII; [p. 34–35].

742 Plg. t. II, p. 158–165.

743 Kant, Kritik der Urteilskraft, S. XXVI, XXXIII; [p. 38].

744 Ten pat, S. XXXIV.

745 Ten pat, S. XLVIII–L.

746 Ten pat, S. XLII–XLV; [p. 44–45].

747 Ten pat, S. 16–19; [p. 63].

748 Ten pat, S. 32; [p. 72].

749 Ten pat, S. 56; [p. 85–86].

750 Ten pat, S. 59; [p. 88].

751 Ten pat, S. 77.

752 Ten pat, S. 279–283; [p. 223].

753 Ten pat, S. 286–288.

754 Ten pat, S. 292–296; [p. 231].

755 Ten pat, S. 343–344; [p. 259–260].

756 Ten pat, S. 347; [p. 261–262].

757 Ten pat, S. 351; [p. 264].

758 Ten pat, S. 348; [p. 262].

759 Ten pat, S. 354.

760 Ten pat, S. 355–363.

761 Ten pat, S. 423–424.

762 Ten pat, S. 460–461.

763 Jacobio filosofijos požiūris apie tai 1825/26 m. paskaitose išdėstomas tiktai šioje vietoje.

764 Fichtes Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne, Teil I, S. 3, 6.

765 Ten pat, Teil I, S. 24ff.

766 Ten pat, Teil I, S. 38ff.

767 Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

768 Fichtes Leben und Briefwechsel, Teil I, S. 142, 189.

769 Ten pat, Teil I. S. 337–338, 348–349, 353–354, 358–364; Teil II, S. 140–142.

770 Ten pat, Teil I, S. 370–372, 442–448.

771 Ten pat, Teil I, S. 455.

772 Ten pat, Teil I, S. 518, 540.

773 Ten pat, Teil I, S. 578.

774 Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre (Weimar 1794), S. 18.

775 Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Leipzig 1794), Vorrede S. XII.

776 Ten pat, S. 10–12.

777 Ten pat, S. 13–14.

778 Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 12.

779 Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Vorrede, S. X–XI.

780 Tennemanns Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, § 393, S. 494–495; plg. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 13–17; 19–39, passim; 50–52.

781 Žr. anksčiau, p. 382 ir t.; 384 ir t.

782 Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 3.

783 Plg. ten pat, S.A.

784 Plg. ten pat, S. 184–185.

785 Ten pat, S. 23.

786 Ten pat, S. 5.

787 Ten pat, S. 15.

788 Ten pat, S. 17.

789 Ten pat, S. 8.

790 Ten pat, S. 17 ir 22.

791 Ten pat, S. 19–20.

792 Ten pat, S. 21.

793 Ten pat, S. 34.

794 Ten pat, S. 31.

795 Ten pat, S. 23.

796 Ten pat, S. 27.

797 Ten pat, S. 52.

798 Ten pat, S. 28–30.

799 Ten pat, S. 14, 23, 48.

800 Ten pat, S. 76.

[801] Ten pat, S. 67.

[802] Ten pat, S. 52–56.

[803] Ten pat, S. 74.

[804] Žr. t. I, p. 452 ir t.

[805] Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 79.

[806] Ten pat, S. 57.

[807] Ten pat, S. 60.

[808] Ten pat, S. 67.

[809] Ten pat, S. 59.

[810] Ten pat, S. 121–122.

[811] Ten pat, S. 194, 197.

[812] Ten pat, S. 204.

[813] Ten pat, S. 195–196.

[814] Ten pat, S. 221–222.

[815] Ten pat, S. 228.

[816] Ten pat, S. 225.

[817] Ten pat, S. 67.

[818] Ten pat, S. 232.

[819] Ten pat, S. 233.

[820] Ten pat, S. 238–239.

[821] Ten pat, S. 302, 246–247.

[822] Ten pat, S. 273.

[823] Ten pat, S. 301.

[824] Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Fichtes Leben, Teil II), S. 111.

[825] Fichte, Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus, S. 51, 53.

[826] Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 272–274.

[827] Fichte, Grundlage des Naturrechts (Jena und Leipzig 1796), Teil I, S. 55–71, passim.

[828] Ten pat, Teil I, S. 78–82, passim.

[829] Ten pat, Teil II, S. 21.

[830] Rixner, a. a. O., Bd. III, § 192, S. 416; Fichte, Über das Wesen des Gelehrten (Berlin 1806), S. 4–5, 15, 25–27.

[831] Rixner, a. a. O., Bd. III, § 156, S. 347–348; plg. Bouterweks Apodiktik (1799), Teil II, S. 206–212, passim.

[832] Krug, Entwurf eines neuen Organon der Philosophie (Meißen), S. 75–76; Rixner, a. a. O., Bd. III, § 157, S. 349.

[833] Rixner, a. a. O., Bd. III, § 158, S. 350; Fries, Neue Kritik der Vernunft (1.Ausg., Heidelberg 1807), Bd. I, S. 75, 281, 284, 343.

[834] Rixner, a. a. O., Bd. III, § 158, S. 351; Fries, a. a. O., Bd. I, S. 206.

[835] Schellings philosophische Schriften (Landshut 1809, Bd. I, Vom Ich als Prinzip der Philosophie, S. 1 iki 114), S. 3–4 (1. Ausgabe, Tübingen 1795, S. 4–7).

[836] Ten pat, S. 99ff. (S. 178ff.).

[837] Ten pat, S. 23–24 (S. 38–42).

[838] Ten pat, S. 150 (Philos. Schriften, S. 83).

[839] 1805/06 m. paskaitos.

[840] Schelling, System des transcendentalen Idealismus, S. 1.

[841] Ten pat, S. 3.

[842] Ten pat, S. 2.

[843] Ten pat, S. 3–5.

[844] Ten pat, S. 5–7.

[845] Ten pat, S. 17–21, passim.

[846] Ten pat, S. 24–46, passim.

[847] Ten pat, S. 49–52.

[848] Ten pat, S. 55–58, passim.

[849] Ten pat, S. 63–65.

[850] Ten pat, S. 69–70.

[851] Ten pat, S. 72–79.

[852] Ten pat, S. 85–86.

[853] Ten pat, S. 89.

[854] Ten pat, S. 98.

[855] Ten pat, S. 442–444.

[856] Ten pat, S. 471–472.

[857] Ten pat, S. 475.

[858] Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Stück I, S. 52–53.

[859] Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.

[860] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 44, Anm. S. 28.

[861] Plg. ten pat, Bd. II, Heft II, Vorerinnerung, S. VI iki VII.

[862] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 7, S. 5.

[863] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 17–19, S. 11–12.

[864] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 1, S. 1–2.

[865] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 2–3, S. 2–4.

[866] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 4, S. 4; § 23, Erl., S. 15.

[867] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 23, S. 13–14.

[868] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 42, S. 26.

[869] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 23, Erl., S. 14–15.

[870] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 24, S. 15; § 30, S. 17.

[871] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 25 ir Zus.; 26, Zus., S. 15–16.

[872] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 28, Anm., S. 16.

[873] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 30, 31, S. 17–19.

[874] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 37, S. 22.

[875] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 42, Erk. 2, S. 26.

[876] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 44, Anm., S. 27–28.

[877] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 32, S. 19.

[878] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 46, Zus. S. 29.

[879] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 51, S. 35–36.

[880] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 54, S. 40.

[881] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 56, Zus. 2, S. 43.

[882] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 57, ir Erl., S. 43–44.

[883] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 62–64, S. 47–48; 92 iki 93, S. 59–60.

[884] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 67–69, S. 49–50.

[885] Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Stück II, S. 98.

[886] Ten pat, Bd. I, Stück II, S. 92–93; Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 297.

[887] Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. II, Heft II, § 68, Zus., S. 49.

[888] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 76, ir Erk., S. 53.

[889] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 78, Zus.; 77, S. 53.

[890] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 83, ir Zus., S. 54; § 103, Anm., S. 76.

[891] Ten pat, Bd. II, Heft II, § 112, S. 84; 136–137, S. 109–110; § 141, Zus. 1, S. 112.

[892] Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Stück II, S. 117–118.

[893] Ten pat, Bd. I, Stück II, S. 93.

[894] Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. II, Heft II, § 95, S. 64–66; Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Stück II, S. 118–119.

[895] Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. II, Heft II, § 95, S. 67–68.

[896] Plg. Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 297.

[897] Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Stück II, S. 34–38.

[898] Ten pat, Bd. I, Stück II, S. 39–40.

[899] Ten pat, Bd. I, Stück II, S. 41.

[900] Ten pat, Bd. I, Stück II, S. 41–45.

901 Ten pat, Bd. I, Stück II, S. 45–50, passim.

902 Schelling, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94.

903 Ten pat, S. 85–86.

904 Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (Philosophische Schriften, Bd. I, Landshut 1809), S. 429; [Schelling, Žmogaus laisvės esmės ir su ja susijusių dalykų filosofiniai tyrimai, ALK/Pradai 1995]; Schelling, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 89–93.

905 1805/06 m. paskaitos.

906 1805/06 m. paskaitos.

VARDŲ RODYKLĖ

DALYKINĖ RODYKLĖ

35. 567

35*

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

He67 Filosofijos istorijos paskaitos: trys tomai / Georg Wilhelm Friedrich Hegel. – Vilnius: Alma littera, 1999–2001

ISBN 9986-02-725-X (įr.)
T. 3. - 2001. - 560 p. - Pavardžių ir dalykų r-klės: p. 520–558. - ISBN 9955-08-004-3

Vokiečių filosofijos klasiko G. W. F. Hegelio filosofijos istorijos paskaitos, skaitytos 1805–1831 m. Jenos, Heidelbergo ir Berlyno universitetuose. III tomas skirtas viduramžių ir naujųjų laikų filosofijai.

UDK 1(091)+1(38)](04)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

FILOSOFIJOS ISTORIJOS PASKAITOS, t. 3

Redaktorė Giedrė Sodeikienė
Dailininkas Agnius Tarabilda
Korektorė Valerija Žemaitytė
Maketavo Zita Pikturnienė

Užsakymas 567
Išleido leidykla „Alma littera", A.Juozapavičiaus g. 6/2, 2005 Vilnius
Interneto svetainė: www.almali.lt
Spaudė AB spaustuvė „Spindulys", Gedimino g. 10, 3000 Kaunas

Aš norėčiau, kad ši filosofijos istorija jums būtų akinimas pagauti laiko dvasią, kuri prigimtiniu būdu yra mumyse, ištraukti ją iš jos natūralumo, t. y. uždarumo, negyvumo, ir – kiekvienam savo vietoje – sąmoningai iškelti ją į dienos šviesą.

Esu jums dėkingas už *dėmesį,* kurį jūs parodėte šioms mano pastangoms; jūsų dėka jos man tapo didžiausiu pasitenkinimu. Buvo malonu dvasiškai bendrauti su jumis, ir ne tik *bendrauti,* bet ir, tikiuosi, susisieti dvasiniu ryšiu, kuris teišlieka tarp mūsų! Linkiu jums viso labo.“

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

ISBN 9986-02-725-X
ISBN 9955-08-004-3

